ANNE CHENG

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG TRUNG QUỐC

Nguyễn Thị Hiệp *chủ trì dịch thuật*
Nguyễn Tuấn Cường *giới thiệu*

VIETNAMICA
(European Research Council)

OMEGA+

NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

Duong Kobo's Book Club

Tủ sách Kỹ thuật số
dành cho
Kindle & Kobo

SCAN TO JOIN

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG TRUNG QUỐC

Anne Cheng

CÔNG TY TNHH MTV NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

Trụ sở chính:

Số 46. Trần Hưng Đạo, Hoàn Kiếm, Hà Nội

Tel: 0084.24.38253841

Chi nhánh:

Số 7. Nguyễn Thị Minh Khai, Quận I, TP. Hồ Chí Minh

Tel: 0084.28.38220102

Email: thegioi@thegioipublishers.vn

marketing@thegioipublishers.vn

Website: www.thegioipublishers.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản

GIÁM ĐỐC – TỔNG BIÊN TẬP

PHẠM TRẦN LONG

Biên tập: Nguyễn Thị Phương Thảo

Sửa bản in: Ban biên tập Sài Gòn

Thiết kế bìa: Nguyên Phúc

Trình bày: Nhung Trần

CÔNG TY CỔ PHẦN SÁCH OMEGA VIỆT NAM (OMEGA PLUS)

www.omegaplus.vn

VP HN: Tầng 3, Dream Center Home, số 11A, ngõ 282 Nguyễn Huy Tưởng, Phường Thanh Xuân Trung,

Quận Thanh Xuân, TP. Hà Nội

Tel: (024) 3722 6243

VP TP. HCM: 138C Nguyễn Đình Chiểu, Phường 6, quận 3, TP.Hồ Chí Minh

Tel: (028) 38220 334 | 35

In 2.500 bản, khổ 16 x 24 cm tại Công ty Cổ phần In và Thương mại Prima

Địa chỉ:

Số 35 ngõ 93 Hoàng Quốc Việt, phường Nghĩa Đô, quận Cầu Giấy, TP. Hà Nội.

Xưởng sản xuất:

722 Phúc Diễn, phường Xuân Phương, quận Nam Từ Liêm, TP. Hà Nội.

Số xác nhận ĐKXB: 39-2022/CXBIPH/08-01/ThG

Quyết định xuất bản số: 05/QĐ-ThG cấp ngày 10 tháng 01 năm 2022

In xong và nộp lưu chiểu năm 2022

Mã ISBN: 978-604-345-261-7

Dịch từ nguyên bản tiếng Pháp: Histoire de la pensée chinoise, Éditions du Seuil, 2014.

So sánh, hiệu chỉnh từ bản dịch tiếng Trung: [法] 程艾蓝著, 冬一、戎恒颖译：《中国思想史》，郑州：河南大学出版社, *2018. (Anne Cheng (程艾蓝, Trình Ngải Lam) viết, Đông Nhất và Nhung Hằng Dĩnh dịch, Lịch sử tư tưởng Trung Quốc, Nxb. Đại học Hà Nam, Trịnh Châu, 2018). Bản tiếng Trung do Nxb du Seuil, Cộng hòa Pháp cung cấp.*

企者不立 跨者不行 自見者不明 自是者不彰 自伐者無功 自矜者不長 道曰：餘食贅行		企者不立 跨者不行 自見者不明 自是者不彰 自伐者無功 自矜者不長 道曰：餘食贅行

Kiễng chân lên, không đứng thẳng được

Xoạc cẳng ra không đi được

Tự coi là sáng, nên không sáng

Tự xem là phải, nên không hiển dương

Tự kể công, nên không có công

Tự khoe mình, nên không hơn người

(Lão Tử, *Đạo đức kinh*, chương 24, Nhân Tử Nguyễn Văn Thọ dịch)

Thông sử tư tưởng Trung Quốc nhìn từ quan điểm Châu Âu và Trung Quốc

(Lời giới thiệu sách Lịch sử tư tưởng Trung Quốc của Anne Cheng)

"Được sinh thành và giáo dưỡng ở Pháp, nhưng có tổ tiên người Trung Quốc, cá nhân tôi muốn nêu vấn đề từ cả hai quan điểm châu Âu và Trung Quốc."[1]

(Anne Cheng, 2020)

"Đối với 'vở kịch lớn' của tư tưởng Trung Quốc, cuốn *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* của Anne Cheng (Paris: Éditions du Seuil, 1997) có giá trị đặc biệt."[2]

(Michael Nylan, 2001)

---

[1] *Nguyên văn: "Being born and bred in France, but of Chinese ancestry, I would personally raise the question both from a European and a Chinese perspective." Anne Cheng, "Is Zhongguo the Middle Kingdom or Madhyadeśa?", Anne Cheng và Sanchit Kumar đồng chủ biên, India-China: Intersecting Universalities, Collège de France, Paris, 2020, tr. 168.*

[2] *Nguyên văn: "For the 'grand play' of Chinese thought, Anne Cheng's Histoire de la pensée chinoise (Paris: Éditions du Seuil, 1997) is particularly valuable.", trong sách của Michael Nylan, The Five "Confucian" Classics (Ngũ kinh), Yale University Press, New Haven, 2001, tr. 376.*

---

1. Mối quan tâm về lịch sử tư tưởng trong nền Hán học thế giới nhìn từ các bộ thông sử tư tưởng Trung Quốc

Lịch sử tư tưởng Trung Quốc luôn là chủ đề trọng điểm của nền Hán học (Sinology) và Trung Quốc học (Chinese Studies) ở cả Trung Quốc và nước ngoài. Phạm vi quan tâm của lịch sử tư tưởng là rất rộng lớn, trong đó tập trung vào cái lõi là tư tưởng triết học, mở rộng ra là tư tưởng chính trị, xã hội, tôn giáo, văn hóa, đồng thời cũng bao gồm hệ thống quan niệm trong các lĩnh vực khoa học chuyên ngành. Lịch sử tư tưởng có thể coi là lịch sử của tư duy lý luận và hoạt động nhận thức của con người về tự nhiên, xã hội và về bản thân con người.

Theo tiêu chí thời gian, lịch sử tư tưởng có thể được tiếp cận từ cách nhìn chỉnh thể hoặc cách nhìn cụ thể, một thiên về bề rộng, một thiên về chiều sâu. Từ cách nhìn cụ thể, đó là lịch sử của một giai đoạn (thường là triều đại, gọi là đoạn đại), một trường phái tư tưởng, một tác gia hoặc tác phẩm. Từ góc nhìn chỉnh thể, gọi là "thông sử" (通史), tức là lịch sử xuyên suốt từ xưa tới nay. Người viết thông sử về lịch sử tư tưởng thường không đặt nặng mục tiêu tìm ra những kết luận mới, mà chú trọng vào việc xây dựng một khung cấu trúc để làm việc, đồng thời chỉ ra mối quan hệ giữa các yếu tố lớn và nhỏ trong chỉnh thể cấu trúc ấy. Vì vậy, các bộ thông sử tư tưởng sẽ có dấu ấn từ các bình diện cấu trúc, lịch sử, thời đại, trường phái, nhân vật, tác phẩm, phạm trù, quan niệm, sử dụng tư liệu gốc, cập nhật tài liệu nghiên cứu, và đặc biệt là sự lựa chọn ở mức độ trừu tượng hóa, khái quát hóa, hay chi tiết hóa trong cách thức lập luận và triển khai vấn đề thảo luận.

Thế kỷ XX là giai đoạn nở rộ các bộ sách thông sử về tư tưởng Trung Quốc, được biên soạn ở cả trong và ngoài phạm vi đất nước của Vạn Lý Trường Thành. Mỗi công trình có những góc tiếp cận, ưu điểm, cũng như hạn chế riêng, nhưng ít nhiều đều đã góp phần vẽ nên bức tranh tổng quan về lịch sử tư tưởng Trung Quốc ngày càng rõ nét. Có thể kể tên một số công trình chủ yếu sau đây, xét về tính cột mốc trong lịch sử học thuật hoặc sự đồ sộ về quy mô: *Trung Quốc triết học sử* 中國哲學史 của Tạ Vô Lượng 謝無量 (6 tập, Trung Hoa thư cục, 1916); *Trung Quốc triết học sử đại cương* 中國哲學史大綱 của Hồ Thích 胡適 (tập Thượng, Thương vụ ấn thư quán, 1919); *Trung Quốc triết học sử* 中國哲學史 của Phùng Hữu Lan 馮友蘭 (2 tập, Thương vụ ấn thư quán in trọn bộ lần đầu năm 1934)[3] là bộ sách quyền uy bậc nhất xưa nay; *Trung Quốc tư tưởng học* thuật sử 中國思想學術史 của Lâm Chi Đường 林之棠 (Hoa Thịnh thư xã, 1933); *A Short History of Chinese Philosophy* (Lược sử triết học Trung Quốc) của Phùng Hữu Lan viết bằng tiếng Anh (New York: The Macmillan Company, 1948); *Trung Quốc tư tưởng thông sử* 中國

思想通史 do Hầu Ngoại Lư 侯外廬 chủ biên (5 quyển, Nhân dân xuất bản xã, 1957) là bộ sách đồ sộ đầu tiên lấy tên gọi chính danh là "thông sử tư tưởng Trung Quốc", có ảnh hưởng rộng lớn ở Trung Quốc đại lục; *Trung Quốc triết học đại cương* 中國哲學大綱 của Trương Đại Niên 張岱年 (Thương vụ ấn thư quán, 1958); *Trung Quốc triết học sử* 中國哲 學史 do Nhâm Kế Dũ 任繼愈 chủ biên (4 tập, Nhân dân xuất bản xã, 1963-1979); *Trung Quốc triết học tư tưởng sử* 中國哲學思想史 của La Quang 羅光 là bộ sách đồ sộ, gồm tổng cộng 9 quyển, xuất bản rải rác từ thập niên 1970 đến 1990 ở Đài Loan; *Trung Quốc tư tưởng sử* 中國思想史 của Vi Chính Thông 韋政通 (2 tập, Ngưu Thủy xuất bản xã, 1986); *Trung Quốc tư tưởng sử* 中國思想史 của Cát Triệu Quang 葛兆光 (3 tập, bắt đầu in từ năm 1998, Phúc Đán đại học xuất bản xã in 3 tập năm 2009);[4] *Tân biên Trung Quốc triết học sử* 新編中國哲學史 của Phùng Đạt Văn 馮達文 và Quách Tề Dũng 郭齊勇 (2 tập, Nhân dân xuất bản xã, 2004); *Tân biên Trung Quốc triết học sử* 新編中國哲學史 của Lao Tư Quang 勞思光 (4 tập, Quảng Tây Sư phạm đại học xuất bản xã, 2005), v.v...

---

[3] Tập 1 của bộ sách này in lần đầu năm 1931, in trọn bộ 2 tập lần đầu năm 1934. Trung Quốc triết học sử của Phùng Hữu Lan được Derk Bodde dịch sang tiếng Anh và xuất bản đầu thập niên 1950 tại Mỹ, cho đến nay vẫn là bộ Lịch sử triết học Trung Quốc phổ biến nhất trong học giới Anh ngữ. Xem: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy. Volume I: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to Circa 100 B.C.), sách do Derk Bodde dịch Trung-Anh, George Allen and Unwin Ltd., London, 1952; Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy. Volume II: The Period of Classical Learning (From the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D, sách do Derk Bodde dịch Trung-Anh, Princeton University Press, Princeton, 1953. Bộ sách hai tập này đã được tái bản nhiều lần, có quyền lực học thuật rất cao trong giới học thuật Anh ngữ.

[4] Tập 2 và 3 của bộ sách này được xuất bản lần đầu bằng tiếng Trung Quốc năm 1998 và 2000, hiện đã được phiên dịch và xuất bản bằng tiếng Anh: Ge Zhaoguang, An Intellectual History of China, Volume One: Knowledge, Thought, and Belief before the Seventh Century CE, sách do Michael S. Duke và Josephine Chiu-Duke dịch, Brill, Leiden, 2015; Ge Zhaoguang, An Intellectual History of China, Volume Two: Knowledge, Thought, and Belief from the Seventh through the Nineteenth, sách do Michael S. Duke và Josephine Chiu- Duke dịch, Brill, Leiden, 2018. Khác với tập 2 và 3 dày dặn khoảng 500-600 trang, tập 1 của bộ sách này là một tập sách mỏng chưa đầy 150 trang có nội dung dẫn luận về phương pháp viết lịch sử tư tưởng, hiện chưa được dịch ra tiếng Anh.

Từ bên ngoài Trung Quốc, các học giả quốc tế cũng đóng góp một số bộ thông sử tư tưởng Trung Quốc. Đi tiên phong là các học giả Nhật Bản với hàng loạt chuyên khảo xuất bản từ rất sớm, sớm hơn

so với cả Trung Quốc và phương Tây. Cuốn *Lịch sử triết học Trung Quốc* 支那哲 學史 của Matsumoto Bunzaburo 松本文三郎 in năm 1898 được coi là cuốn sách đầu tiên về thông sử tư tưởng Trung Quốc. Sau đó hai năm, vào năm 1900, cuốn sách cùng tên *Lịch sử triết học Trung Quốc* 支那哲 學史 của Endo Ryukichi 远藤隆吉 ra đời và được đánh giá cao hơn, do là cuốn sách đầu tiên trong lịch sử đã sử dụng phương pháp và hệ thống tư tưởng của triết học phương Tây để thảo luận về lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Đến năm 1903, Endo Ryukichi lại xuất bản quyển *Lịch sử phát triển của tư tưởng Trung Quốc* 支那思想發達史, chính là bản tăng bổ của quyển trước. Năm 1910 tiếp tục ra đời một cuốn sách cùng tên *Lịch sử triết học Trung Quốc* 支那哲學史 của Takase Takejiro 高瀬武次郎, tập trung vào Lý học Tống - Minh. Watanabe Hidetaka 渡辺秀方 xuất bản quyển *Khái luận Lịch sử triết học Trung Quốc* 支那哲学史概論 năm 1924. Đến năm 1936, Takeuchi Yoshio 武内义雄 in quyển *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* 支那思想史,[5] chia thành ba giai đoạn: thượng thế (chư tử - kinh học), trung thế (giao lưu tư tưởng tam giáo) và cận thế (sự cách tân Nho giáo). Từ nửa sau thế kỷ XX thì số ấn phẩm thông sử tư tưởng Trung Quốc xuất bản ở Nhật Bản ngày càng nhiều, ví dụ như cuốn *Trung Quốc tư tưởng sử* 中國思想史 (2 tập, 1987) của Hibara Toshikuni 日原利国, trình bày lịch sử tư tưởng theo từng tác phẩm hoặc nhân vật qua từng thời kỳ lịch sử, nặng về chi tiết, mà nhẹ về sự khái quát.

---

[5] *Bản dịch tiếng Trung Quốc:* 武内义雄, 《中国哲学思想史》, 汪馥泉译, 商务印书馆, *1939. (Takeuchi Yoshio, Lịch sử tư tưởng Trung Quốc, Uông Phức Tuyền dịch, Thương vụ ấn thư quán, 1939).*

Ở ngoài Nhật Bản, vào các năm 1927, 1934 và 1938, nhà Hán học trứ danh người Đức Alfred Forke lần lượt xuất bản 3 tập của bộ sách *Lịch sử triết học Trung Quốc* bằng tiếng Đức, lần lượt bàn về ba giai đoạn cổ đại, trung đại và cận đại,[6] được coi là công trình tiên phong về lịch sử tư tưởng Trung Quốc trong giới Hán học phương Tây. Năm 1934, học giả Pháp Marcel Granet đã trình làng cuốn sách nổi tiếng *La Pensée Chinoise* (Tư tưởng Trung Quốc), tập trung vào tư tưởng thời Tiên Tần, cuốn sách được giới học thuật Âu - Mỹ đánh giá cao và thường xuyên trích dẫn. Năm 1941, nhà Hán học Hà Lan nổi tiếng là Jan Julius Lodewijk Duyvendak xuất bản sách *Urenmet Chineesche Denkers* (Các nhà tư tưởng Trung Quốc), cũng là một bộ thông sử tư tưởng được cấu trúc thông qua việc giới thiệu các nhà tư tưởng nổi tiếng. Năm 1953, Herrlee G. Creel xuất bản cuốn sách *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung* (Tư tưởng Trung Quốc từ Khổng Tử đến Mao Trạch

Đông, Chicago: University of Chicago Press, 1953); bốn năm sau đó, năm 1957, học giả Đức Günther Debon xuất bản quyển sách cùng chủ đề bằng tiếng Đức Chinesische Geisteswelt von Konfuzius bis Mao Tse-Tung (Thế giới tinh thần Trung Quốc từ Khổng Tử đến Mao Trạch Đông). Những công trình này đánh dấu sự quan tâm của giới học thuật Âu - Mỹ trong giai đoạn nửa đầu và giữa thế kỷ XX đối với vấn đề thông sử tư tưởng Trung Quốc.

Trong giới học thuật Anh ngữ, có lẽ sự xuất hiện từ khá sớm của bản dịch cuốn sách trứ danh của Phùng Hữu Lan năm 1952-1953 (Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*), đồng thời phiên dịch nhiều bộ thông sử tư tưởng và triết học Trung Quốc khác, như bộ sách của Cát Triệu Quang (đã dẫn), nên học giới tiếng Anh ít chú ý đến việc biên soạn thông sử tư tưởng Trung Quốc. Người ta thường nhắc tới cuốn sách *The World of Thought in Ancient China* (Thế giới tư tưởng Trung Quốc cổ đại) của Benjamin Schwartz (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985),[7] nhưng chỉ tập trung vào thời Tiên Tần. Cuốn sách *History of Chinese Philosophy* (*Lịch sử triết học Trung Quốc*) do Bo Mou chủ biên (London & New York: Routledge, 2009) dù trình bày có tính chất "lịch sử", nhưng là tập hợp các bài viết của nhiều tác giả khác nhau về các chủ đề tư tưởng và triết học ở từng thời kỳ hơn là theo cấu trúc của một bộ thông sử tư tưởng. Nhìn chung, giới học thuật Anh ngữ có thiên hướng đi sâu vào từng vấn đề cụ thể trong lĩnh vực lịch sử tư tưởng Trung Quốc, hoặc tổ chức phiên dịch các sách về thông sử tư tưởng Trung Quốc từ tiếng Trung sang tiếng Anh để tham khảo.[8]

---

[6] *Alfred Forke, Geschichte der Alten Chinesischen Philosophie (Lịch sử triết học cổ đại Trung Quốc), Hamburg: L. Friederichsen and Co., 1927; Alfred Forke, Geschichte der Mittelaterlichen Chinesischen Philosophie (Lịch sử triết học trung đại Trung Quốc), Hamburg: de Gruyter and Co., 1934; Alfred Forke, Geschichte der Neueren Chinesischen Philosophie (Lịch sử triết học cận đại Trung Quốc), Hamburg: de Gruyter and Co., 1938.*

[7] *Sách này có bản dịch tiếng Trung Quốc:* 史华兹著，《古代中国的思想世界》，程钢 译，南京：江苏人民出版社， *2003. (Benjamin Schwartz, Thế giới tư tưởng Trung Quốc cổ đại, Trình Cương dịch, Nxb. Nhân dân Giang Tô, Nam Kinh, 2003).*

[8] *Thêm một công trình dịch thuật quan trọng gần đây là cuốn A History of Classical Chinese Thought (Lịch sử tư tưởng Trung Quốc cổ đại) của Lý Trạch Hậu* 李澤厚 *(Li Zehou), do Andrew Lambert phiên dịch và giới thiệu, Routledge xuất bản năm 2020. Đây là quyển đầu tiên trong "trilogy" (bộ sách ba quyển) trứ danh của Lý Trạch Hậu về lịch sử tư tưởng Trung Quốc vốn được Nhân dân xuất bản xã ở Bắc Kinh in bằng tiếng Trung: Trung Quốc cổ đại tư tưởng sử*

luận 中國古代思想史論 *(1985), Trung Quốc cận đại tư tưởng sử luận* 中國近代思想史論 *(1979) và Trung Quốc hiện đại tư tưởng sử luận* 中國現 代思想史論 *(1987). Dù được đánh giá rất cao, nhưng bộ ba này bản chất là tập hợp các bài viết "nghiên cứu trường hợp" (case study), được bố cục theo các chủ đề nội dung nổi trội trong lịch sử tư tưởng từng thời kỳ, không bao quát toàn bộ các chủ đề tư tưởng của từng thời kỳ, không được cấu trúc theo kiểu tầng bậc lớp lang, phân chương lập mục thường thấy của một bộ sách về thông sử tư tưởng.*

Xét từ góc độ nguồn gốc của các nhà Hán học nói chung và các học giả trong lĩnh vực lịch sử tư tưởng Trung Quốc nói riêng, nếu trong thời trung đại, ưu thế tuyệt đối thuộc về các học giả Trung Quốc truyền thống, họ chia sẻ không nhiều dư địa học thuật cho không nhiều học giả Đông Á khác và một số giáo sĩ châu Âu kể từ khoảng thế kỷ XVII trở đi. Bắt đầu từ cuối thế kỷ XIX đến khoảng thập niên 1980, với góc độ tiếp cận mới, với tư duy quan sát Hán học như một "tha thể" (the Other, cái khác mình), các học giả Âu - Mỹ (và Nhật Bản) bắt đầu nổi lên và chiếm lĩnh nhiều vị trí quan trọng trên vũ đài học thuật, nhiều trường phái Hán học phương Tây thậm chí còn trở thành khuôn mẫu tiên khu cho nền Hán học Trung Quốc đại lục từng có thời gian chìm trong khủng hoảng, nhất là trong giai đoạn Đại Cách mạng Văn hóa (1966-1976). Tuy nhiên, có một điểm thú vị là, từ khoảng thập niên 1970 trở đi, người ta thấy không ít nhà Hán học "gốc Hoa" ở Âu - Mỹ bắt đầu được học giới chú ý nhiều hơn. Lợi thế của các học giả này là tích hợp được tư duy Hán học truyền thống (do có xuất thân ít nhiều liên quan đến Trung Quốc) và tư duy khoa học phương Tây (do được sinh trưởng, đào tạo, và/hoặc làm việc trong môi trường văn hóa học thuật Âu - Mỹ). Từ lĩnh vực lịch sử tư tưởng, cần phải điểm danh các học giả: Wing-tsit Chan (陳榮捷 Trần Vinh Tiệp, 1901-1994), Liu Shu-hsien (劉述先 Lưu Thuật Tiên, 1934-2016), Yu Ying-shih (余英時 Dư Anh Thời, 1930-2021), Chung-ying Cheng (成中英 Thành Trung Anh, 1935~), Weiming Tu (杜維明 Đỗ Duy Minh, 1940~), Julia Ching (秦家懿 Tần Gia Ý, 1934-2001), Xinzhong Yao (姚新中 Diêu Tân Trung, 1957~), và tất nhiên không thể không nhắc tới nhà Hán học người Pháp Anne Cheng.

2. Anne Cheng với công trình Lịch sử tư tưởng Trung Quốc (1997)

Sinh năm 1955 tại Paris với cả cha và mẹ là người gốc Trung Quốc, Anne Cheng (程艾藍 Trình Ngải Lam) được đào luyện trong môi trường giáo dục về khoa học cổ điển và nhân văn châu Âu, sau đó mới đi sâu vào Hán học và nhận bằng Tiến sĩ Hán học (Doctorat en Études Chinoises) tại Đại học Paris 7 vào năm 1982

khi mới 27 tuổi. Từ năm 1982 đến năm 1997, bà là nghiên cứu viên tại Trung tâm Nghiên cứu Khoa học Quốc gia Pháp (Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS), đồng thời làm giảng sư tại Viện Quốc gia về Ngôn ngữ và Văn minh phương Đông (Institut National des Langues et Civilisations Orientales, INALCO). Từ năm 1997 đến năm 2008 bà được bổ nhiệm chức danh Giáo sư tại Viện Quốc gia này. Giai đoạn 2005-2008 bà cũng là thành viên cao cấp (membre senior) của Viện Đại học Pháp (Institut Universitaire de France). Từ năm 2008, bà vinh dự được bổ nhiệm chức danh Giáo sư tại Collège de France - trung tâm nghiên cứu khoa học danh giá bậc nhất của Pháp (chỉ đứng sau Viện Hàn lâm), nơi bà giữ ghế Giáo sư chủ trì (Chair) trong lĩnh vực lịch sử trí thức Trung Quốc. Bà vinh dự được Tổng thống Pháp trao tặng Huân chương Bắc đẩu bội tinh (hạng nhì) năm 2017 vì những đóng góp cho sự nghiệp giáo dục và nghiên cứu khoa học.

Đến nay, Giáo sư Anne Cheng đã cống hiến gần nửa thế kỷ cho việc nghiên cứu và giảng dạy về lịch sử trí thức Trung Quốc, đặc biệt là về Nho giáo. Bản dịch và giới thiệu sách Luận ngữ 論語 ra tiếng Pháp của bà đã được xuất bản năm 1981 dưới nhan đề *Entretiens de Confucius* (Paris: Éditions du Seuil), được tái bản năm 1992. Năm 1997 bà xuất bản cuốn sách quan trọng có nhan đề *Histoire de la pensée chinoise* (Lịch sử tư tưởng Trung Quốc; Paris: Editions Du Seuil, 1997), được tái bản vào các năm 2002, 2014. Ngoài ra bà còn là chủ biên, đồng chủ biên một số cuốn sách như *La pensée en Chine aujourd'hui* (Tư tưởng ở Trung Quốc ngày nay; Paris: Gallimard, 2007), *India-China: Intersecting Universalities* (Ấn Độ - Trung Quốc: Cộng tính giao thoa; Paris: Collège de France, 2020) v.v...

Trong các công trình nghiên cứu của Giáo sư Anne Cheng, tác phẩm để lại dấu ấn đậm nhất là cuốn *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc (Histoire de la pensée chinoise)*. Nội dung sách chia thành 6 Phần, 22 Chương, trình bày và thảo luận về lịch sử tư tưởng Trung Quốc từ khởi thủy đến đầu thế kỷ XX. Ngay sau khi xuất bản, cuốn sách đã được Viện Hàn lâm Văn khắc và Văn chương Pháp trao giải thưởng Stanilas Julien (1997) và Viện Hàn lâm Khoa học Đạo đức và Chính trị Pháp trao giải thưởng Dagnan-Bouveret (1998). Cuốn sách được đón nhận một cách nồng nhiệt không chỉ trong cộng đồng Pháp ngữ (tái bản vào các năm 2002, 2014) mà còn được dịch ra nhiều thứ tiếng. Sớm nhất là bản dịch tiếng Ý với nhan đề *Storia del pensiero cinese* (2 tập) xuất bản năm 2000, chỉ ba năm sau khi bản tiếng Pháp ra đời. Ngay sau đó là bản dịch tiếng Rumani với nhan đề *Istoria gîndirii chineze* (2001), bản tiếng *Bungari Istoria na kitaïskata misl* (2001), bản tiếng Tây Ban Nha

Historia del pensamiento chino (2002), bản dịch tiếng Séc *Dejiny cinskeho mysleni* (2006), bản tiếng Bồ Đào Nha *História do pensamento chinês* (2008), bản dịch tiếng Nhật với nhan đề Chugoku shiso shi 中國 思想史 (2010) và bản dịch tiếng Ả Rập تاريخ الفكر الصيني in năm 2013. Gần đây, cuốn sách lại được dịch sang tiếng Trung Quốc[9] in năm 2018 và tiếng Đức sắp xuất bản vào tháng 5 năm 2022. Như vậy, trong hơn 20 năm qua, cuốn sách *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* đã được dịch ra mười thứ tiếng như trên, và bản dịch tiếng Việt cộng thêm một đơn vị vào con số này.

---

[9] *Bản dịch tiếng Trung Quốc:* 程艾蓝著，冬一、戎恒颖译：《 中国思想史》，郑州：河 南大学出版社， *2018. (Anne Cheng viết, Đông Nhất và Nhung Hằng Dĩnh dịch, Lịch sử tư tưởng Trung Quốc, Nxb. Đại học Hà Nam, Trịnh Châu, 2018). Bản dịch tiếng Trung là nguồn tài liệu tham khảo, đối chiếu khi thực hiện bản dịch tiếng Việt này từ nguyên bản tiếng Pháp.*

Trong tương quan so sánh về dung lượng với nhiều cuốn sách về thông sử tư tưởng Trung Quốc xuất bản vào giai đoạn nửa cuối thế kỷ XX, cuốn sách của Anne Cheng có độ dày ở mức trung bình (bản dịch tiếng Việt 684 trang). Đó là một dung lượng vừa phải, không quá ngắn gọn đến mức quy giản, cũng không quá đồ sộ đến mức nặng nề. Đó cũng là một lợi thế cho việc tiếp nhận của độc giả. Lớp độc giả phổ thông sẽ nhận biết được lịch sử tư tưởng Trung Quốc một cách toàn diện, bao quát; còn giới độc giả hàn lâm cũng tìm kiếm được nhiều thông tin hữu ích với một độ sâu vừa phải để không quá sa đà vào những chi tiết vụn vặt. Mục tiêu có phần "trung tính" này của cuốn sách đã được tác giả nói rõ trong phần *Dẫn nhập:*

> "Vì vậy, cảm hứng của cuốn sách này bắt nguồn từ tinh thần cả phê phán lẫn thấu cảm (theo nguyên nghĩa), đứng từ góc độ của cả người trong cuộc và ngoài cuộc. Công trình này cơ bản chỉ mang tính gợi dẫn, không có chủ ý mang đến một lượng tri thức như là các chân lý định sẵn mà hy vọng khơi dậy tâm lý tò mò và hứng thú cho người đọc: đó là những 'chìa khóa', những cuốn sách có giá trị và hữu ích đối với độc giả nhằm giúp cho họ tôi rèn được 'chìa khóa' của riêng mình. Tác giả không hề có chút cao vọng là sẽ hoàn thành một công trình mang tính quyết định mà chỉ có một mong muốn là cùng độc giả chia sẻ niềm vui được viếng thăm những nhà tư tưởng lỗi lạc, chia sẻ một góc nhìn được tạo dựng từ cá nhân tác giả, một người sở hữu hai nền văn hóa [phương tây và Trung Quốc]."

Câu cuối đoạn trích trên đã nói chủ ý của tác giả về lối tiếp cận phối hợp giữa tư duy châu Âu và Trung Quốc để quan sát lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Đây có lẽ là sở trường của tác giả, cũng chính là điều then chốt tạo ra sức hút của cuốn sách đối với độc giả ở cả phương Tây và phương Đông. Chính vì thế, ở nhiều chỗ trong sách, độc giả có thể nhận ra những so sánh, liên hệ tạt ngang giữa tư tưởng Trung Quốc với tư tưởng phương Tây, để giúp độc giả hiểu đối tượng nghiên cứu hơn là chỉ trình bày các vấn đề nội tại của tư tưởng Trung Quốc mà không có so sánh. Ví dụ, tác giả viết:

> "Đối lập với những luận bàn triết học thuộc truyền thống logos của Hy Lạp cổ vốn chủ trương bám sát căn cứ và mệnh đề; tư tưởng Trung Quốc lại khác: nó thường xuất phát từ một nền tảng chung mặc nhận để triển khai bàn luận mà không biểu hiện thành một hệ thống lý luận tiếp nối." (trích *Dẫn nhập*)

Về mặt triển khai cấu trúc sách, một cuốn sách thông sử tư tưởng Trung Quốc thường đặt tên Phần (*partie*) gắn với các triều đại, các giai đoạn, hoặc các thể kỷ tiếp nối. Anne Cheng lại chọn cách đặt tên mỗi Phần chỉ gồm vài từ nhưng đã đủ để "toát yếu" được nội dung căn bản của Phần đó. Cách đặt tên Phần như vậy có tính khái quát hóa cao, tránh cho độc giả khỏi phải đọc tên các triều đại hoặc các số niên đại vốn khá đơn điệu. Bên trong mỗi Chương là các Mục thường có đề mục là các chủ đề tư tưởng, khái niệm hoặc quan điểm, trào lưu tư tưởng, nhân vật hoặc trước tác quan trọng. Những vấn đề này được sắp xếp và trình bày theo tuyến lịch sử của chúng trong mối quan hệ biện chứng và tuyến tính với nhau. Vì vậy, nhìn vào cấu trúc của bộ sách, người ta sẽ thấy rằng đây là một bộ sách về tư tưởng Trung Quốc được trình bày theo tuyến lịch sử hơn là một bộ sách lịch sử viết về lĩnh vực tư tưởng, tức là bộ sách có dáng dấp một tác phẩm triết học hơn là một tác phẩm sử học, mặc dù cả hai bình diện đều có dấu ấn đậm nét. Với cách cấu trúc ấy, cuốn sách trở nên hấp dẫn với độc giả ngay từ khi đọc Mục lục. Ở đây cần nhấn mạnh chủ trương của tác giả đặc biệt coi trọng vai trò của Phật giáo đối với lịch sử tư tưởng Trung Quốc, điều này thể hiện rõ qua việc cấu trúc sách thành 6 Phần thì có 2 Phần được định danh gắn với Phật giáo: Phần IV nhan đề "Đại chấn động Phật giáo" và Phần V nhan đề "Tư tưởng Trung Quốc sau khi dung hội Phật giáo". Sự truyền nhập, tiếp thu, phát dương Phật giáo chính là động lực tiếp sức để lịch sử tư tưởng, triết học, tôn giáo và văn hóa Trung Quốc được đẩy lên một tầm cao mới sau thời kỳ "Bách gia tranh minh". Tiếp nhận tích cực những cái ngoại lai để tự nâng tầm bản thân mình chính là con đường phát

triển có tính phổ biến của các nền văn hóa tiến bộ, văn minh tầm cao trong lịch sử.

Một quyển sách về lịch sử tư tưởng sẽ thất bại nếu thiếu tư duy khái niệm và trừu tượng khi trình bày về đối tượng nghiên cứu của nó. Có thể khẳng định rằng Anne Cheng đã thành công từ góc nhìn này. Ở đây thiết nghĩ cũng cần nhìn lại lịch sử, từ thời cận đại trở đi, khi Trung Quốc dần được phương Tây biết đến nhiều hơn, thì giới học thuật Hán học dần được biết đến một cách thức từng được gọi là "lạ hóa các khái niệm quen thuộc". Ví dụ ở Việt Nam, chúng ta thường nói tới các phạm trù Nhân, Nghĩa, Tâm, Đức… như là những phạm trù không cần giải thích, vì chúng nằm sẵn trong ngữ vựng của mỗi người. Nhưng đó thường chỉ là cái vỏ ngôn ngữ, còn nội hàm của khái niệm thì khó hiểu hơn chúng ta nghĩ, và thậm chí còn thay đổi theo dòng lịch sử hoặc trên những phạm vi không gian khác nhau, tùy biến theo cả hai góc độ lịch đại và đồng đại. Khi tiếp cận các khái niệm tư tưởng - triết học như vậy, giới học thuật phương Tây có một đặc điểm mà ban đầu có vẻ như là điểm bất lợi, nhưng càng về sau lại càng chứng tỏ đó là lợi thế của họ: họ không tri nhận ngay được thuật ngữ đó thông qua vỏ ngữ âm của nó, bởi từ ngữ đó vốn không nằm trong ngôn ngữ mẹ đẻ của họ. Từ đó, giới học thuật phương Tây đã đào sâu được vào lịch sử khái niệm, lịch sử tư tưởng, lịch sử các học thuyết, tìm ra không ít điều mới mẻ, khiến cho giới Hán học Trung Quốc phải kính nể và học hỏi. Gần đây nhóm học giả ở Đại học Nhân Dân (Bắc Kinh) do Giáo sư Trương Lập Văn 張立文 chủ trì đã tổ chức biên soạn hàng chục quyển sách, trong đó mỗi quyển sách dày vài trăm trang chỉ tập trung thảo luận về từng khái niệm như Đạo 道, Lý 理, Khí 氣, Tâm 心, Tính 性, Thiên 天, Biến 變…

Trong cuốn *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* này, độc giả không khó nhận thấy tư duy khái niệm và trừu tượng được trình hiện ra một cách phổ biến trong toàn bộ cuốn sách, không chỉ tập trung trong phần *Dẫn nhập*. Tác giả căn cứ trên cơ sở tri nhận các khái niệm của tư tưởng Trung Quốc bằng một tư duy theo kiểu Trung Quốc rồi lại tái hiện bằng ngôn ngữ và cách diễn đạt từ góc độ tiếp cận của một học giả phương Tây với sự trừu tượng hóa đủ để tạo cho độc giả những cơn đau đầu dễ chịu. Vì đặc trưng tư duy khái niệm và trừu tượng này bàng bạc trong quyển sách, độc giả không khó nhận ra, nên ở đây thiết tưởng không cần trích dẫn nhiều để minh chứng. Chỉ xin dẫn lại ba đoạn sau để chia sẻ với quý vị độc giả.

Khi nhận xét về vai trò của Khổng Tử với nền văn hóa Trung Quốc cổ, chúng ta thường dẫn câu của ông tự kể rằng ông là người

“thuật nhi bất tác, tín nhi hiếu cổ” 述而不作，信而好古 (Thuật lại [học thuyết của tiền nhân] mà không tạo mới, tin tưởng và yêu thích những thứ cổ xưa). Cách hiểu này dễ khiến ta nghĩ rằng Khổng Tử chỉ đơn thuần là góp nhặt, sắp xếp lại những gì đã có. Nhưng theo quan điểm của Anne Cheng, “Khổng Tử đã chọn ra rất nhiều khái niệm trong văn hóa cổ đại, không bỏ đi ý nghĩa ban đầu của chúng, gieo vào chúng một loại nhựa sống mới rồi đưa chúng vào trong một nhân sinh quan tiến bộ cách tân” (Chương 2, mục “Đạo của Khổng Tử”). Nhận xét như vậy vừa không xa rời phát ngôn của Khổng Tử từ góc độ ngữ văn, lại vừa đánh giá đúng mức vai trò của Khổng Tử trong việc thông diễn, thuyên thích (interpret) và làm mới các khái niệm về tư tưởng và nhân sinh đã có từ trước ông.

Hai trích đoạn dưới đây chứa đựng nhiều luận điểm có tính trừu tượng và khái quát hóa cao độ, có thể khiến cho không ít độc giả giật mình với cách hiểu có phần đơn giản của mình về một số đặc điểm trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc, vì thế, dù dài cũng xin trích dẫn toàn văn:

> “Tóm lại, tư tưởng Trung Quốc chủ yếu áp dụng phương thức biện luận theo hình xoắn ốc chứ không phải tuyến tính hay biện chứng. Nó nêu ra luận đề, nhưng không ngay lập tức đưa ra định nghĩa tổng thể mà luận bàn xoay quanh luận đề, từng vòng từng vòng siết chặt dần. Điều đó không hề chứng tỏ kiểu tư tưởng này là mơ hồ không sáng rõ mà chỉ cho thấy nó có ý muốn đào sâu nội hàm chứ không phải xác định rõ ràng ngay một đối tượng hoặc khái niệm tư tưởng. Đào sâu nội hàm có ý chỉ việc để cho nó lắng tới mức sâu nhất vào bản ngã, trong bản thể, ý nghĩa của một bài học (do siêng năng đèn sách dùi mài kinh văn mà lĩnh ngộ được), điều chỉ dạy (do thầy giáo nêu ra), hay một trải nghiệm (từ đời sống cá nhân). Trong giáo dục truyền thống của Trung Quốc, văn bản cũng được sử dụng theo cách như vậy: chúng là mục tiêu của thực tiễn chứ không phải tài liệu đọc hiểu đơn giản. Học trò trước hết phải đọc và ghi nhớ, sau đó bình chú, thảo luận, phản biện, nghiền ngẫm không ngừng. Kinh văn với tư cách là chứng nhân cho lời giảng của thầy giáo, không chỉ nhắm vào tri thức mà hướng đến tổng thể con người; chúng không phải là lý thuyết suông mà cần cả thực hành, trong giao tiếp và tóm lại là để ứng dụng vào cuộc sống đời thường. Bởi vì mục đích cuối cùng được tìm kiếm ở đây không phải để thỏa mãn về tinh thần, vui thú với những ý tưởng hay phiêu lưu trong tư tưởng mà hướng tới việc

kiếm tìm cảnh giới. Tư tưởng Trung Quốc không truy cầu suy lý mà là mong muốn con người sống đúng với bản ngã của mình trong sự hài hòa với thế giới tự nhiên." (trích *Dẫn nhập)*

"Vậy nên, không có gì lạ khi tư tưởng Trung Quốc không được cấu thành từ các lĩnh vực như nhận thức luận và logic học vốn được xây dựng trên tín niệm là: thực tế có thể trở thành đối tượng miêu tả của lý luận, cấu trúc của thực tế song hành cùng cấu trúc của tư duy con người. Việc phân tích nó thông thường bắt đầu bằng việc kéo giãn khoảng cách giữa chủ thể và khách thể nhằm phê bình và kiến tạo lại. Tư tưởng Trung Quốc lại hoàn toàn dung hợp, đắm mình vào trong thực tế: *lý* (lý thuyết) không thể tách rời *thế* (đời sống)." (trích *Dẫn nhập*)

Nguồn tư liệu tham khảo dùng trong sách rất phong phú, cập nhật ở giai đoạn cuối thập niên 1990, từ nhiều ngôn ngữ Âu và Á: cổ Hán văn, tiếng Trung, tiếng Pháp, tiếng Anh, tiếng Đức. Những nội dung cần tham khảo chéo có tính chất "siêu liên kết" (hyperlink) được trình bày kỹ trong các phần chú thích, khiến cho cấu trúc nội bộ của cuốn sách trở nên hô ứng, liên kết chặt chẽ hơn. Ngoài những nội dung phân tích và biện giải riêng trong cuốn sách, tác giả còn nêu ra những đầu tài liệu tham khảo then chốt nhất để hướng dẫn độc giả tìm đọc thêm nếu cần biết chi tiết hơn là những luận điểm thiên về tính khái quát trong sách này. Đó là cách xử trí hợp lý để giúp độc giả nắm được tổng quan, tránh sa vào những chi tiết quá sâu hoặc lặt vặt.

3. Độc giả tiếng Việt với chủ đề thông sử tư tưởng Trung Quốc

Đối với độc giả tiếng Việt, đến nay đã có một số bộ thông sử tư tưởng Trung Quốc được xuất bản để tham khảo. Nhóm thứ nhất là các sách do tác giả Việt Nam biên soạn. Trong nhóm này cần phải kể đến bộ sách *Đại cương triết học Trung Quốc* (2 tập, Sài Gòn: Cảo Thơm, 1965) của Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, được coi là bộ sách hoàn chỉnh về tư tưởng Trung Quốc đầu tiên do tác giả Việt Nam biên soạn, nhưng cuốn này trình bày về lịch sử tư tưởng và triết học Trung Quốc theo tuyến các vấn đề chứ không phải theo tuyến thời gian, nên khó có thể coi là một bộ thông sử tư tưởng. Đến thập niên cuối thế kỷ XX đã có liên tiếp vài bộ sách về lịch sử tư tưởng và triết học Trung Quốc được xuất bản: Doãn Chính chủ biên cuốn *Lịch sử triết học Trung Quốc* (2 tập, tập 1: TP HCM: Nxb.

TP HCM, 1991; tập 2: Hà Nội: Nxb. Giáo dục, 1993),[10] tổng cộng hơn 800 trang; Hà Thúc Minh với bộ *Lịch sử triết học Trung Quốc* (2 tập, TP. HCM: Nxb. TP HCM, 1996), tổng cộng khoảng 400 trang; Lê Văn Quán với cuốn Đại cương lịch sử tư tưởng Trung Quốc (Hà Nội: Nxb. Giáo dục, 1997) có độ dài gần 500 trang. Đây là những nỗ lực đáng ghi nhận của giới học thuật Việt Nam trong việc tham khảo nhiều nguồn tài liệu (chủ yếu là tài liệu của Trung Quốc) để phác thảo lịch sử tư tưởng và triết học Trung Quốc.

---

[10] Cuốn sách do Doãn Chính chủ biên đã nhiều lần được tái bản, bổ sung, chỉnh sửa và đổi tên. Ví dụ xem: Doãn Chính chủ biên, Đại cương triết học Trung Quốc, Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia, 1997, 720 trang; Doãn Chính chủ biên, Đại cương Lịch sử triết học Trung Quốc, Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia, 2009, 592 trang. Ngoài ra cũng nên tham khảo: Doãn Chính, Từ điển triết học Trung Quốc, Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia, 2009, 950 trang.

Về nhóm sách dịch từ ngoại văn, sớm nhất là cuốn *Lịch sử triết học Trung Quốc* của nhóm tác giả Hồng Tiềm, Lê Vũ Lang dịch (Hà Nội: Nxb. Sự thật, 1958), là một cuốn sách mỏng chưa đầy 150 trang, so với diễn trình lịch sử tư tưởng Trung Quốc thì còn quá sơ giản. Bộ sách đồ sộ *Trung Quốc tư tưởng thông sử* (1957) của nhóm Hầu Ngoại Lư đã sớm được chú ý phiên dịch từ năm 1959, điều đáng tiếc là mới chỉ dịch phần đầu của quyển 1 trong tổng cộng 5 quyển.[11] Đáng lưu ý nhất là hai bộ sách nổi tiếng của Phùng Hữu Lan do Lê Anh Minh dịch chú: *Trung Quốc triết học sử* (2 tập, Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, 2006), *Lược sử triết học Trung Quốc* (TP HCM: Nxb. Đại học Sư phạm TP HCM, 2010),[12] và bộ *Trung Quốc tư tưởng sử luận* của Lý Trạch Hậu (Nguyễn Quang Hà dịch, Hà Nội: Nxb. Thế giới, 2015).[13] Gần đây nhất là cuốn sách *Đọc hiểu Lịch sử triết học Trung Quốc trong một cuốn sách* của Giang Tâm Lực vừa xuất bản năm 2020.[14] Trong các sách dịch trên, với quyền uy học thuật mang tính quốc tế, hai bộ sách của Phùng Hữu Lan đã được giới học thuật và các độc giả nói chung đón nhận một cách nồng nhiệt.

Nhìn vào danh sách các bộ sách Việt ngữ kể trên, có thể nhận thấy rằng độc giả tiếng Việt đang đọc lịch sử tư tưởng Trung Quốc thông qua quan điểm của giới học thuật Trung Quốc, hoặc một phiên bản gần giống như vậy với ít nhiều điều giản lược đi. Bộ *Trung Quốc triết học sử* (1934) của Phùng Hữu Lan nên được coi là tập đại thành của truyền thống viết lịch sử tư tưởng triết học Trung Quốc cũ, mặc dù tác giả đã có những nỗ lực vượt thoát khỏi truyền thống học thuật Trung Quốc để "Tây hóa" sau khi tác giả nhận học vị Tiến sĩ ngành triết học tại Đại học Columbia qua thời

gian du học từ 1920-1924 với sự ảnh hưởng của chủ nghĩa tân hiện thực (neo-realism). Bộ sách này cũng có hai nhược điểm mà tác giả của nó đã tự nhận thấy: một là kiến thức Phật học chưa đủ sâu, và hai là trình bày chưa kỹ giai đoạn Minh - Thanh.

---

[11] Hầu Ngoại Lư, Triệu Kỉ Bân, Đỗ Quốc Tường, Bàn về tư tưởng cổ đại Trung Quốc, Chu Thiên và Lê Vũ Lang dịch, Hà Nội: Nxb. Sự thật, 1959. Bản dịch này đã dịch 5 chương, từ Chương 1: Xã hội cổ đại và tư tưởng cổ đại Trung Quốc đến Chương 5: Tư tưởng của thời đại từ cuối Tây Chu đến Xuân Thu.

[12] Cuốn sách A Short History of Chinese Philosophy (1948) của Phùng Hữu Lan đã có hai bản dịch tiếng Việt: (1) Đại cương triết học sử Trung Quốc, Nguyễn Văn Dương dịch (từ bản tiếng Pháp), Sài Gòn: Ban tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh ấn hành, 1968; Nxb. Thanh Niên, Hà Nội, 1999 (tái bản). (2) Lược sử triết học Trung Quốc, Lê Anh Minh dịch (từ bản tiếng Anh), TP HCM: Nxb. Đại học Sư phạm TP HCM, 2010.

[13] Bản dịch dày gần 1.200 trang này bao gồm toàn bộ 3 tập sách của Lý Trạch Hậu. Xem thêm chú thích số 8.

[14] Giang Tâm Lực, Đọc hiểu Lịch sử triết học Trung Quốc trong một cuốn sách, Ngô Minh Nguyệt, Phạm Ngọc Hàm, Cầm Tú Tài dịch, Hà Nội: Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020.

Với việc bổ sung một bản dịch sách *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* của Anne Cheng, độc giả tiếng Việt có cơ hội thưởng thức một ấn phẩm có nhiều ưu điểm so với các bộ sách thông sử tư tưởng Trung Quốc bằng Việt ngữ đã xuất bản trước đây. Những ưu điểm chủ yếu có thể kể ra là: (1) góc nhìn phương Tây của một học giả người Pháp gốc Hoa đủ độ uyên thâm về truyền thống Hán học, từ đó thâu thái được những điểm tinh hoa của hai nền học vấn Đông - Tây; (2) bút pháp thiên về biện giải, phân tích, xâu chuỗi, trừu tượng hóa, chứ không phải là khảo cứu tư liệu ngữ văn, mô tả tác phẩm và hành trạng nhân vật; (3) tri thức và ảnh hưởng của Phật giáo được coi trọng như là một tác nhân thúc đẩy sự phát triển của dòng lịch sử tư tưởng; (4) các giai đoạn lịch sử tư tưởng được trình bày một cách cân đối, toàn diện, có hệ thống lớp lang, có tính xâu chuỗi và gắn kết để tạo thành dòng mạch tư tưởng một cách thông suốt.

4. Tiểu kết

Trên đây, bằng một lối viết không thể tránh khỏi bị gọi là "cưỡi ngựa xem hoa", trong giới hạn dung lượng của một bài giới thiệu sách, tôi đã nỗ lực điểm qua tình hình biên soạn một số bộ thông

sử tư tưởng Trung Quốc trên thế giới, phác họa tình hình xuất bản các sách cùng chủ đề bằng tiếng Việt, đồng thời lấy ra một vài điều liên quan đến cuốn sách *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* của Giáo sư Anne Cheng, cố gắng chỉ ra một số đặc trưng của cuốn sách cũng như giá trị của sách này đặt trong bối cảnh các tài liệu Việt ngữ hữu quan. Tôi tin rằng độc giả đọc sách này sẽ tự có sở đắc riêng của mình, từ khía cạnh này hay khía cạnh khác, từ những điều bao quát đến những chi tiết nhỏ.

Một cuốn sách khoa học được coi là *đạt* khi nó có gì đó *đọng lại* trong độc giả sau khi đọc; một cuốn sách *thành* công thì còn *gợi hứng* cho độc giả tiếp tục tìm hiểu sâu hơn về những điều ẩn giữa hai dòng chữ. Tôi cho rằng Anne Cheng đã làm được cả hai điều qua cuốn sách này. Bà không chỉ cung cấp kiến thức cho độc giả bằng cách xâu chuỗi các vấn đề trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc, mà nhiều chỗ còn khơi dậy được sự tò mò trong lòng những độc giả yêu mến tri thức để có thể tự tìm hiểu thêm những nội dung mới được gợi ra chứ chưa đi sâu, như bà viết trong *Lời nói đầu*:

> "Mục đích của công trình này không phải để cung cấp cho độc giả một lượng kiến thức toàn diện, điều này là không thể, mà chỉ nhằm cung cấp các phương tiện để độc giả tự tìm thấy những đề dẫn và tự định hướng rồi vận dụng linh động theo cung cách của riêng mình, nói ngắn gọn, nghĩa là tự mình bơi lội, chèo chống với những gì nhìn thấy trên bề mặt đại dương."

Trân trọng cảm ơn tác giả, nhóm dịch giả và nhóm tổ chức xuất bản sách đã tin tưởng mời tôi viết đôi lời giới thiệu sách - công việc mà đến bây giờ khi sắp dừng viết, tôi vẫn cảm thấy vượt quá sức mình.

Hà Nội, tháng 12/2021

Nguyễn Tuấn Cường

Lời người dịch

Thú thật, khi được đề nghị dịch công trình *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* của Giáo sư Anne Cheng, tôi vừa cảm thấy vinh dự vừa lo lắng xen lẫn sợ hãi. Vinh dự vì được một chuyên gia hàng đầu ở Pháp về lịch sử tư tưởng Trung Quốc đề nghị chuyển ngữ công trình trọng yếu của bà sang Việt ngữ, nhưng niềm vui qua nhanh, nỗi âu lo, do dự hiện dần lên khóe mắt. Bởi vì cuốn sách rất dày chi chít chữ và thuộc chuyên ngành triết học, lịch sử tư tưởng Trung Quốc, lĩnh vực mà xưa nay tôi dù rất yêu thích nhưng hiểu biết lại khá mù mờ. Vì chỗ thân tình với tác giả, tôi xin thêm thời gian suy nghĩ. GS. Anne Cheng cũng trấn an tôi rằng có gì khó khăn thì bà sẽ hỗ trợ, giải thích từ nguyên bản tiếng Pháp trong quá trình dịch. Hơn nữa, tôi nhận thấy rằng xưa nay các công trình về triết học Trung Quốc được dịch ở Việt Nam chủ yếu là do các tác giả thuộc Trung Quốc đại lục viết hoặc biên soạn. Một cái nhìn từ bên ngoài, từ phương Tây về tư tưởng Trung Quốc của một tác giả sinh ra và lớn lên ở Pháp có thể khác biệt chăng? Có thể đem đến cho độc giả Việt Nam một cái nhìn khác về tưởng Trung Quốc chăng? Sau nhiều ngày trăn trở, cuối cùng tôi quyết định nhận lời. Và cái gật đầu ấy khiến tôi "hối hận" từ ngày bắt tay vào công việc đến tận bây giờ, đã hai năm có lẻ!

Khi thực sự vào việc mới thấy rõ đây là một công trình vô cùng khó chuyển ngữ từ tiếng Pháp sang tiếng Việt. May mắn là đã có bản dịch tiếng Trung* nên có thể tham khảo các trích dẫn gốc từ nguyên văn tiếng Trung. Tôi đã quyết định tổ chức một ê kíp xen kẽ gồm các dịch giả cả Trung văn và Pháp ngữ nhằm hỗ trợ cho nhau, đối chiếu nguyên văn và bản dịch, các trích dẫn gốc từ những tác phẩm kinh điển của tư tưởng Trung Quốc. Trong quá trình dịch, những trích đoạn này đôi khi được dịch trực tiếp hoặc trích từ các nguồn tham khảo trong các công trình triết học Trung Quốc của những tác giả có uy tín như Trần Trọng Kim, Nguyễn Hiến Lê, Nhân Tử Nguyễn Văn Thọ, Nguyễn Duy Cần, Lý Minh Tuấn, Lê Anh Minh, v.v… cả nguồn sách in lẫn qua các trang

mạng.

** Bản tiếng Trung (PDF) do Nhà xuất bản du Seuil, Cộng hòa Pháp cung cấp cho chúng tôi cùng với nguyên văn tiếng Pháp, bản dịch do Đông Nhất và Nhung Hằng Dĩnh thực hiện, Nxb. Đại học Hà Nam, Trịnh Châu, 2018.*

Nhóm dịch của chúng tôi gồm hai dịch giả Trung văn là TS. Phạm Văn Ánh và TS. Bùi Thị Thiên Thai (Viện Văn học, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam), và hai dịch giả Pháp văn là TS. Ninh Thị Sinh (Trường Đại học Sư phạm Hà Nội II) và TS. Nguyễn Thị Hiệp (Viện Khảo cứu Cao cấp Pháp, EPHE). Cả nhóm dịch đổi vai cùng dịch và hiệu đính chéo cho nhau. Ngoài ra có dịch giả Võ Thị Minh Tâm tham gia hiệu đính.

Về cước chú, công trình này bao gồm 1.079 chú thích sách, báo dẫn nguồn tài liệu Đông Tây kim cổ, chúng tôi chỉ có thể dịch tạm các nhan đề mà không thể tra cứu hết nội dung mỗi công trình để dịch tiêu đề hoàn toàn tương ứng với nội dung mỗi tác phẩm. Các chú thích đánh dấu sao * là do dịch giả thêm vào để giải thích một số thuật ngữ, còn các chú thích đánh số 1, 2, 3 là nguyên chú.

Về lời giới thiệu cho bản Việt ngữ, tác giả Anne Cheng có nhã ý mời PGS.TS. Nguyễn Tuấn Cường (Viện trưởng Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam) khi ông đến thăm và làm việc với tác giả tại Paris năm 2019. Nhân đây, xin trân trọng cảm ơn PGS.TS. Nguyễn Tuấn Cường.

Ngoài ra, trong quá trình dịch, chúng tôi đã được sự hỗ trợ tận tình của GS.TS. Philippe Papin, PGS.TS. Pascal Bourdeaux, NCS Lou Vargas (Viện Khảo cứu cao cấp Pháp), TS. Đinh Thanh Hiếu (Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn) và cử nhân Lê Tùng Lâm (Đại học Quốc gia Hà Nội). Xin được ghi nhận ân tình của các đồng nghiệp dành cho tôi và cho công trình dịch thuật này. Đặc biệt xin cảm ơn tác giả Anne Cheng đã tin tưởng giao công trình này cho tôi và đồng hành cùng chúng tôi trong nhiệm vụ khó khăn này suốt hai năm qua.

Xin trân trọng cảm ơn Trung tâm Sách Quốc gia (Centre national du Livre), Cộng hòa Pháp đã tài trợ một phần kinh phí dịch thuật và xin cảm ơn Công ty sách Omega, đặc biệt là Giám đốc Vũ Trọng Đại và biên tập viên Nguyễn Quang Diệu đã tạo mọi điều kiện để nhóm biên dịch có thể làm việc trong những điều kiện tốt nhất nhằm hoàn thành bản dịch đúng thời hạn.

Bản dịch này là thành quả lao động của tập thể các nhà nghiên cứu, dịch thuật. Dù trực tiếp hay gián tiếp hỗ trợ, chúng tôi xin trân trọng gửi lời tri ân đến tất cả.

Vài lời dông dài như vậy cũng là để mong độc giả hiểu, thông cảm cho những khó khăn vất vả của công việc này đồng thời lượng thứ cho những sai sót (khó có thể tránh khỏi) trong quá trình dịch. Rất mong sự lượng thứ của độc giả và mong nhận được ý kiến đóng góp của quý vị gần xa để bản dịch được hoàn thiện hơn trong những lần tái bản tiếp theo.

Trải qua hơn hai thập kỷ kể từ ấn bản đầu tiên ra mắt độc giả tại Paris vào năm 1997, công trình *Lịch sử tư tưởng Trung Quốc* của Anne Cheng vẫn là cuốn sách gối đầu giường không thể thiếu của sinh viên và các nhà nghiên cứu về Trung Quốc ở Pháp. Cuốn sách cũng đã được dịch sang 11 ngôn ngữ khác nhau trên thế giới kể cả bản Việt ngữ.

Xin trân trọng giới thiệu đến độc giả bản Việt ngữ ấn hành lần đầu tiên. Mong rằng cuốn sách này sẽ đem đến những cảm nhận mới về nền tảng tư tưởng, triết học Trung Quốc, một nguồn tri thức khổng lồ, cổ nhưng chưa bao giờ là cũ.

Thay lời nhóm biên dịch:

Nguyễn Thị Hiệp

Viện Khảo cứu cao cấp Pháp (EPHE)

Lời nói đầu

Cuốn sách này dành cho bạn đọc hiếu kỳ, không hẳn là độc giả chuyên ngành, đặc biệt dành tặng các bạn sinh viên. Từ nhiều năm nay, tác giả đã hiểu rõ sự cần thiết của nó thông qua việc giảng dạy chuyên ngành lịch sử tư tưởng Trung Quốc ở bậc đại học. Mục đích của công trình này không phải để cung cấp cho độc giả một lượng kiến thức toàn diện, điều này là không thể, mà chỉ nhằm cung cấp các phương tiện để độc giả tự tìm thấy những đề dẫn và tự định hướng rồi vận dụng linh động theo cung cách của riêng mình, nói ngắn gọn, nghĩa là tự mình bơi lội, chèo chống với những gì nhìn thấy trên bề mặt đại dương*.

** Để không làm nhụt chí của những độc giả mong muốn làm phong phú thêm kiến thức văn hóa mà không nhất thiết phải đầu tư công sức hay phương tiện quá nhiều, chúng tôi chú trọng hơn đến các trào lưu tư tưởng lớn của Trung Quốc và đành bỏ qua một số phương diện tuy quan trọng nhưng quá chuyên sâu, đòi hỏi những khai triển vượt quá khuôn khổ của cuốn sách này. Những thông tin có thể có ích cho các độc giả chuyên ngành được gói gọn ở phần chú thích.*

Dĩ nhiên, thật vô ích nếu tự cho rằng có thể nói về mọi thứ, về tất cả trong chỉ một lần duy nhất. Lịch sử tư tưởng Trung Quốc trong quá khứ, cũng như tất cả mọi lịch sử khác, đều cần được xem xét soi tỏ không ngừng từ cái nhìn đương đại. Những quan niệm đã được công nhận thường được xem xét lại theo chu kỳ thông qua những phát hiện hoặc nghiên cứu mới. Đối với một số phương diện hoặc một số phương thức tiếp cận, tác giả tự thấy mình còn non kém nên đã tham khảo từ nhiều công trình có uy tín khác. Nói chung, nỗ lực lớn nhất là ở những chỉ dẫn về thư mục (ngoài tư liệu tiếng Trung và tiếng Nhật, nguồn tư liệu phụ giới hạn ở các công trình viết bằng các ngôn ngữ châu Âu): nguồn thư mục này có mục đích vá víu những lỗ hổng, vốn rất nhiều, cho những người mới nhập môn, các học giả chuyên ngành, với những độc giả đủ hứng thú thì có thể tự mình tiến xa hơn nữa.

Trung Quốc là một nền văn minh thư tịch. Phần lớn các thư tịch trích dẫn trong cuốn sách này đã được xuất bản nhiều lần qua hàng thế kỷ. Để tiện lợi, và cũng là nghĩ cho sinh viên, các thư mục tham khảo sử dụng trong sách này cố gắng dùng những ấn bản mới nhất, có đánh dấu chấm câu và dễ hiểu nhất có thể. Về lịch sử các vương triều, sẽ được bắt đầu từ Sử ký của Tư Mã Thiên, bản chúng tôi sử dụng do Trung Hoa thư cục ở Bắc Kinh ấn hành.

Anne Cheng

Niên biểu

Thiềm Hải lịch sử tư tưởng
2000 năm Tr.CN - Thế kỷ XVIII Tr.CN
Hạ
Thế kỷ XVIII Tr.CN - Thế kỷ XI Tr.CN
Thương
Thế kỷ XI Tr.CN - Năm 256 Tr.CN
Chu
Đông Chu (Thế kỷ VIII Tr.CN - Năm 771 Tr.CN)
Đông Chu (Năm 770 Tr.CN - Năm 256 Tr.CN)
Khổng Tử (Năm 551 Tr.CN - Năm 479 Tr.CN)
Chiến quốc (Năm 403 Tr.CN - Năm 256 Tr.CN)
Năm 221 Tr.CN **Tần (Thủy Hoàng)**
Năm 206 Tr.CN **Hán**
Tây Hán (Năm 206 Tr.CN - Năm 8)
Tân (Năm 9 - Năm 23)
Đông Hán (25-220)
220-265 **Ngụy (Tam Quốc)**
265-317 **Tây Tấn**
Quốc giai đoạn thứ nhất (Đạo An)
317-589 **Nam Bắc triều**
Bắc triều: Ngụy, Đông Ngụy, Tây Ngụy
Nam triều: Tống, Tề, Lương, Trần
581-618 **Tùy**
618-907 **Đường**
907-960 **Ngũ Đại** (thời kỳ bị chia cắt)
960-1279 **Tống**
Bắc Tống (960-1127)
Nam Tống (1127-1279)
Kim (các tộc Mãn Châu, Nữ Chân, 1115-1234)

Thời kỳ hình thành và phát triển của Phật giáo Ấn Độ
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ nhất (Đạo An)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai (Huệ Viễn)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba (Tăng Triệu)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tư (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ mười chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ ba mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bốn mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ năm mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ sáu mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ bảy mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ tám mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ chín mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm mười chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm hai mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm ba mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bốn mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm năm mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm sáu mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm bảy mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm tám mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ một trăm chín mươi chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười bốn (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười lăm (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười sáu (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười bảy (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười tám (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm mười chín (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm hai mươi (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm hai mươi một (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm hai mươi hai (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm hai mươi ba (Pháp Hiển, Pháp Hiển truyện)
Thời kỳ Phật giáo bắt rễ tại Trung Quốc giai đoạn thứ hai trăm hai mươi bốn (

1644 Nhà Thanh thay thế nhà Minh	
Thế kỷ XVII: Đạo Thiên Chúa (tức Thiên Chúa giáo) truyền vào Trung Hoa, Matteo Ricci, Nguyễn Dương Minh, Vương Đình Tướng, La Khâm Thuận, Lý Chí, Lưu Tông Chu Cuộc đấu tranh giữa Đảng Đông Lâm và phái hoạn quan Phục Xã, các nhà truyền giáo Dòng Tên Giêsu (Matteo Ricci)	
Thế kỷ XVII: Thanh (tức Mãn Thanh), Cổ Viêm Vũ, Vương Phu Chi, Nhan Nguyên Thế kỷ XVIII: Đái Chấn Thế kỷ XIX: Lưu Phùng Lộc, Ngụy Nguyên, Cung Tự Trân, Nghiêm Phục, Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu, Đàm Tự Đồng, Chương Bỉnh Lân, Lưu Sư Bồi	
Phong trào Ngũ Tứ 1919	
1949 Cộng hòa nhân dân Trung Hoa	

LIÊN BANG
KAZAKHSTAN
OUZBEKISTAN
KIRGHIZISTAN
TADJIKISTAN
AFGHANISTAN
PAKISTAN
MÔNG
TÂN CƯƠNG
CAM TÚC
THANH HẢI
Sông Hoàng Hà
Sông Dương Tử
TÂY TẠNG
Lhasa
TỨ XU
NÉPAL
ẤN ĐỘ
BHOUTAN
BANGLADESH
VÂN NAM
MYANMAR
(BIRMANIE)
LÀO
THÁI LAN
CỘNG HÒA NHÂN DÂN
TRUNG HOA
Biên giới quốc gia
Địa giới giữa các tỉnh

NGA
HẮC LONG GIANG
CÔ
NỘI MÔNG
CÁT LÂM
LIÊU NINH
TRIỀU TIÊN
Sông Hoàng Hà
Bắc Kinh
Thiên Tân
HÀ BẮC
HÀN QUỐC
NINH HẠ
SƠN TÂY
SƠN ĐÔNG
THIỂM TÂY
Sông Hoàng Hà
NHẬT BẢN
Tây An
HÀ NAM
GIANG TÔ
Nam Kinh
BIỂN TRUNG HOA
YÊN
HỒ BẮC
Sông Dương Tử
AN HUY
Thượng Hải
Thành Đô
Vũ Hán
Hàng Châu
Lộc Sơn
CHIẾT GIANG
Trường Sa
GIANG TÂY
HỒ NAM
QUÝ CHÂU
PHÚC KIẾN
Đài Bắc
Hạ Môn
QUẢNG TÂY
QUẢNG ĐÔNG
Quảng Châu
Thâm Quyến
Hồng Kông
ĐÀI LOAN
THÁI BÌNH DƯƠNG
VIỆT NAM
HẢI NAM

Dẫn nhập

Trung Quốc mà người phương Tây chúng ta nhìn thấy hôm nay ra sao? Đó là một cảnh tượng huyễn náo, pha tạp trong đó bao gồm những thông tin kinh tế rầm rộ, những tin tức chính trị đáng báo động và những diễn giải ít nhiều có cơ sở về nền văn hóa của đất nước này. Trung Quốc với một bộ phận dân cư đông đúc vẫn là một nền văn minh lớn nhưng chưa được thế giới phương Tây biết đến nhiều và nó không ngừng khơi gợi trong họ sự tò mò, tưởng tượng và khát khao từ mọi tầng lớp, từ các nhà truyền giáo thế kỷ XVII đến các triết gia thời đại Khai sáng thế kỷ XVIII; từ những người nhiệt tình theo đuổi chủ nghĩa Mao đến những người trong giới doanh nhân hôm nay. Simon Leys* đã có một phát biểu rất đích đáng:

> Từ quan điểm phương Tây, Trung Quốc đơn giản chỉ là *một cực khác của kinh nghiệm nhân loại*. Những nền văn minh lớn khác hoặc đã biến mất (như Ai Cập, Lưỡng Hà, châu Mỹ trước khi được Colombo phát hiện), hoặc đã kiệt sức bởi sự sinh tồn trong môi trường khắc nghiệt (như văn hóa nguyên thủy), hoặc quá gần gũi với chúng ta (như văn hóa Islam, Ấn Độ), duy chỉ có Trung Quốc là có sự tương phản căn cốt, khác biệt hoàn toàn đến như vậy so với phương Tây. Trung Quốc thật sự có tính độc đáo triệt để, lại đầy tính gợi dẫn đến thế, cho nên chỉ khi nào tường tận Trung Quốc, chúng ta mới có thể định lượng chuẩn xác hơn bản sắc của mình, bắt đầu nhận thức được bộ phận di sản nào của chúng ta thể hiện được tính nhân văn phổ biến, bộ phận nào chỉ là đặc tính của người Ấn-Âu. Nếu không có cuộc tương ngộ với Trung Quốc - "kẻ khác" căn bản này, phương Tây có thể sẽ không thể thực sự ý thức được khung khổ và giới hạn trong Bản ngã văn hóa của nó[1].

** Tên thật là Pierre Ryckmans (1935-2014), bút danh Simon Leys, sinh tại Brussels (Bỉ). Nhà Hán học, nhà văn và nhà bình luận văn học. Những năm 70 của thế kỷ XX, khi giới trí thức cánh tả Pháp (như Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir…) nổi lên phong trào sùng bái Mao, Simon Leys đã viết Les Habits neufs du président Mao: chronique de la "Révolution culturelle" (Trang phục mới của Mao Chủ tịch: mạn đàm về "Cách mạng văn hóa"), René Viénet, Paris, Champ libre, 1971, Paris.*

[1] Simon Leys, L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises (Tâm thái, Danh dự, Khủng hoảng: Tập bài viết về chính trị văn hóa Trung Quốc), Paris, Robert Laffont, 1991, tr. 60-61.

Ngay lúc nỗi lo sợ và những cám dỗ hoang đường làm cho chúng ta ngả nghiêng dao động giữa nỗi lo lắng về "hiểm họa từ người da vàng" và niềm say mê trước "minh triết phương Đông", cần thiết hơn bao giờ hết chính là việc xây dựng một nền tảng nhận thức chân chính dựa trên sự tôn trọng cái công bằng, chính trực về tư tưởng chứ không phải dựa vào một hình tượng Trung Quốc biến dạng vốn thông thường là để che giấu, đánh tráo ý đồ. Trong một thời đại đổ vỡ bản sắc và tín niệm, chúng ta đứng trước một cơ hội hiếm hoi để nhìn nhận từ trong nguồn tài nguyên tư tưởng đa dạng vô hạn và khát vọng của nhân loại. Bước ra từ thời đại biến động đầy sóng gió, văn hóa Trung Quốc đang ở vào thời điểm mang tính bước ngoặt của lịch sử 4.000 năm liên tục không đứt đoạn. Đây cũng là thời khắc then chốt để Trung Quốc chấn hưng lại tình hình và nhận định phương hướng rõ ràng cho tương lai: Liệu văn hóa Trung Quốc còn có thể hấp thu dưỡng chất từ chính truyền thống đặc thù của nó? Có điều gì cơ bản mà nó muốn nói với chúng ta, những người đang sống ở phương Tây đương đại?

Dĩ nhiên, chúng ta nghiên cứu tư tưởng Trung Quốc dựa trên thói quen tư duy của mình, song, không lẽ vì thế mà việc này nhất định phải bị quy kết là *sính ngoại* (exotic)* hay nghiên cứu một khách thể thuần túy? Bất kể ham muốn nhận thức của chúng ta mãnh liệt đến mức nào, điểm quan trọng nhất và cũng khó khăn nhất chính là phải học cách tôn trọng đặc tính của tư tưởng Trung Quốc: khảo sát nó, đồng thời phải biết im lặng để lắng nghe sự hồi đáp của nó; cần phải học cách lắng nghe trước khi vội vàng nêu câu hỏi. Vậy nên, chúng tôi không có ý định nhấn chìm các tác giả Trung Quốc dưới những giảng thuyết về phương pháp luận, càng không muốn nói thay cho họ mà ngược lại, phải nhường lời nhiều nhất có thể cho văn bản. Chúng ta hãy bắt đầu bằng việc làm cho đôi tai của chúng ta quen với việc phân biệt rõ tiếng nhạc độc đáo, tiếng nhạc lặp đi lặp lại trong đó cũng như cả những giai điệu mang tính chất mới mẻ cách tân.

** Ít nhất có ba cách dịch hiện nay về thuật ngữ "exotic": phương xa, ngoại lai và dị lãm. Định nghĩa về cái exotic của Stephen William Foster trong The Exotic as a Symbolic System (Dialetical Anthropology, Vol. 7) No. 1 (September 1982), tr. 21-30. Truy cập ngày: 09/05/2014) nhấn mạnh nhiều cái nghịch dị, cái bất thường của cái Khác (the Other), cái phương Đông (the Oriental) - chất liệu chủ yếu của exoticism. (Dẫn theo Phạm Phương Chi: "Dưới lớp mặt nạ Exotic", Nguồn: https://phebinhvanhoc.com.vn/duoi-lop-mat-na-exotic/).*

Vì vậy, cảm hứng của cuốn sách này bắt nguồn từ tinh thần cả phê phán lẫn thấu cảm (theo nguyên nghĩa), đứng từ góc độ của cả người trong cuộc và ngoài cuộc. Công trình này cơ bản chỉ mang tính gợi dẫn, không có chủ ý mang đến một lượng tri thức làm chân lý định sẵn mà hy vọng khơi dậy tâm lý tò mò và hứng thú cho người đọc: đó là những "chìa khóa", những cuốn sách có giá trị và hữu ích đối với độc giả nhằm giúp cho họ tôi rèn được "chìa khóa" của riêng mình. Tác giả không hề có chút cao vọng là sẽ hoàn thành một công trình mang tính quyết định mà chỉ có một mong muốn là cùng độc giả chia sẻ niềm vui được viếng thăm những nhà tư tưởng lỗi lạc, chia sẻ một góc nhìn được tạo dựng từ cá nhân tác giả, một người sở hữu hai nền văn hóa [phương Tây và Trung Quốc].

Lịch sử

Lịch sử tư tưởng đã trở thành một nan đề do bị giằng co giữa lối suy nghĩ tuyến tính thời gian và công cuộc đào sâu ý niệm. Nếu như tính hữu dụng của nó là không thể bàn cãi trong nội tại một nền văn hóa có cùng một ngôn ngữ và cùng hệ tham chiếu thì cũng cần phải nhận ra rằng đối với độc giả không chuyên thuộc về một nền văn hóa khác biệt mang tính chất căn cốt về phương thức biểu đạt, loại hình tư tưởng dường như lại không cung cấp một cơ sở nào để độc giả có thể bám vào. Như Jacques Gernet từng nhấn mạnh: "Điều khó nhất là đạt đến độ rõ ràng mạch lạc khi chia sẻ những tư tưởng hoàn toàn khác biệt với chúng ta, đồng thời tư tưởng ấy lại ăn sâu bén rễ trong một truyền thống rất đỗi lâu đời. Nguy cơ lớn nhất là đồng hóa chúng một cách quá mức..."[2]

---

[2] Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental (Trí tuệ của người Trung Quốc: xã hội và tâm thế), Paris, Gallimard, 1994, tr. 303.

Cho dù tư tưởng Trung Quốc đã để lại ấn tượng về sự trùng lặp

của nó trong mắt người phương Tây, ví dụ những tranh luận tư tưởng vào thế kỷ XI, thậm chí thế kỷ XVIII vẫn còn và luôn quay về những khái niệm đã từng xuất hiện từ thời cổ đại. Sự phát triển của nó, vốn đa phần theo hình xoắn ốc nhiều hơn là tuyến tính, là không đủ để xác tín cái hình ảnh minh triết Trung Hoa vĩnh hằng bất biến. Hình ảnh này tất nhiên không thuộc góc nhìn mang tính lịch đại từ quan điểm của chính các nhà tư tưởng Trung Quốc có ý thức cao, ưu tư về việc trả lời những câu hỏi đặc thù mang tính thời cuộc mà họ đang sống. Lĩnh hội truyền thống Trung Quốc từ độ dài lịch sử sẽ cho phép chúng ta phát hiện ra sức sống và tính đa dạng của nó, nắm được sự biến đổi cũng như tính bền vững của nó. Khía cạnh lịch sử cũng có thể đảm bảo khoảng cách cần thiết cho công tác phê bình về lâu dài, đề phòng sự võ đoán và quy chụp thường thấy. Trong truyền thống lâu đời ấy, nhiều khái niệm được phát triển không nhất thiết có cùng hàm nghĩa đối với mọi thời đại bởi vì nó diễn ra trong những vấn đề và bối cảnh luôn luôn đổi mới.

Lịch sử Trung Quốc cho dù trong một số giai đoạn loạn lạc cũng đã từng có sự quan tâm tới cá nhân, nhưng nó luôn lấy xã hội và chính trị làm trọng. Ở đây cần phải đề cập đến cương vị đặc thù của người trí thức, đặc biệt dưới thời đại đế quốc, người trí thức-quan chức với tư cách là sĩ đại phu hiếm khi quên đi vai trò "phò tá quân vương" của họ. Từ quan niệm "thiên mệnh" mà Khổng Tử nêu ra vào thế kỷ V Tr.CN đến khi thể chế đế quốc suy vong trực tiếp dẫn đến sự suy yếu của truyền thống kinh văn đầu thế kỷ XX, vận mệnh của tư tưởng Trung Quốc dường như luôn gắn bó mật thiết với mỗi triều đại.

Ngay từ thời thượng cổ, kể từ giữa thiên niên kỷ II Tr.CN, những ghi chép bằng văn tự sớm nhất đã trở thành bằng chứng cho đặc trưng nguyên sơ của văn minh Trung Hoa: thờ cúng tổ tiên, tính chiêm bốc của văn tự và lý tính. Sự đặt cược tuyệt diệu của Khổng Tử vào con người đã tôi rèn nên một hệ thống luân lý, từ đó không ngừng thẩm thấu vào ý thức của người Trung Hoa. Trong thời đại Chiến Quốc (thế kỷ IV Tr.CN - thế kỷ III Tr.CN), nhiều trường phái tư tưởng đã đem đến sự hội nhập của các quan niệm, các học thuyết cũng do đó càng trở nên uyên bác hơn. Thời kỳ này đã đề cập và phác thảo ra tất cả mọi thứ sau này: tài liệu nguồn cơ bản, ưu thế, mục đích cũng như các định hướng tương lai.

Năm 221 Tr.CN, Tần Thủy Hoàng thống nhất Trung Quốc, tính đa nguyên của Chiến Quốc cũng lưu lại dấu tích của nó. Tư tưởng sục sôi trước khi thành lập đế quốc, vào thời kỳ Lưỡng Hán (206 Tr.CN-220) lần đầu tiên mang hình hài ổn định. Cùng lúc đó, tập

quán và thể chế chính trị của đế chế Trung Hoa suốt 2.000 năm cũng theo đó mà định hình các đường lối chính, tự kiến tạo bản sắc văn hóa Trung Quốc với nền tảng là chỉnh thể quan niệm chung và một hệ tư tưởng đã định hình.

Đang lúc đón mừng Trung Quốc thịnh thế (pax sinica), tư tưởng Trung Quốc lại bước vào kỷ nguyên mới - phải đối mặt với "bên ngoài". Vào thế kỷ III, nhà Đông Hán bị diệt vong, thế giới quan của nó cũng sụp đổ theo, chính trị Trung Quốc rơi vào cục diện phân liệt tạo đà cho sự quay lại của trào lưu tư tưởng Chiến Quốc cùng với sự truyền bá tư tưởng Phật giáo du nhập từ Ấn Độ. Hình thức tư tưởng ngoại lai tiên nghiệm này và việc hòa nhập vào phong tục và xã hội đồng thời cũng đã làm cho văn hóa vốn đã định hình của Trung Quốc thay đổi một cách sâu sắc và đến đời Đường thì đạt đến cực thịnh.

Cuối thiên niên kỷ I, ảnh hưởng của Phật giáo trở nên lớn mạnh chưa từng thấy. Truyền thống Nho giáo Lưỡng Tống bắt đầu dốc toàn lực vào công cuộc tái nhận thức và tái thiết. Để đối đầu với sự phục hưng của Lý học Lưỡng Tống vốn bị coi là quá sách vở, nhà Minh vào thế kỷ XV - XVI đã gây ấn tượng bằng cuộc cách tân đạo đức nội tại. Điều này đã khơi dậy việc đề xướng phong trào quay về với những giá trị thực tiễn, và tiến độ được đẩy nhanh nhờ việc thành lập triều Mãn Thanh.

Tư tưởng Trung Quốc sau khi hoàn thành việc đồng hóa Phật giáo lại bắt đầu đối diện với những thứ còn ngoại lai hơn - đó là Cơ Đốc giáo và truyền thống khoa học châu Âu, đầu tiên là thông qua các nhà truyền giáo, sau đó là qua các tiếp xúc ngày càng nhiều với phương Tây trong suốt thế kỷ XIX cho đến tận cuộc xâm lược của các cường quốc phương Tây. Bước sang thế kỷ XX, Trung Quốc ở vào tình thế phải vật lộn chèo chống, vừa phải còng lưng trước gánh nặng của di sản truyền thống đồng thời cũng buộc phải ứng phó với những thách thức mới từ phương Tây, trong đó có nhu cầu bức thiết của tính hiện đại. Phong trào bài trừ truyền thống Ngũ Tứ năm 1919 sẽ là ranh giới biểu tượng cho luận điểm của chúng tôi: phong trào quy mô lớn này lần đầu tiên đã hoàn toàn quay lưng vứt bỏ truyền thống 2.000 năm, mở màn cho một kỷ nguyên mới đầy mâu thuẫn và xung đột mà cho đến tận ngày nay vẫn chưa giải quyết xong.

Truyền thống

Nếu như biên niên biểu cung cấp phạm vi và các cột mốc thì cuốn

sách này được triển khai xoay quanh những mối quan tâm trọng yếu của các nhà tư tưởng Trung Quốc: những chủ đề chính, những vấn đề mà họ thảo luận, cả những ngụ ý mà họ cho là đương nhiên như thế, không cần giải thích gì thêm. Đối lập với những luận bàn triết học thuộc truyền thống *logos** của Hy Lạp cổ vốn chủ trương bám sát căn cứ và mệnh đề; tư tưởng Trung Quốc lại khác: nó thường xuất phát từ một nền tảng chung mặc nhận để triển khai bàn luận mà không biểu hiện thành một hệ thống lý luận tiếp nối. Khổng Tử được coi là nhà tư tưởng Trung Quốc đầu tiên luận bàn với tư cách cá nhân, chẳng phải ngay từ đầu ông đã nói "thuật nhi bất tác" [ta truyền thuật (đạo của cổ nhân) mà không sáng tác] đó sao?[3]

** Logos (tạm dịch là nguyên lý) chỉ sự phản ánh chính xác về hiện thực khách quan, xuất phát từ nhà sử học Hy Lạp thời cổ Hérodote, ông gọi những sự kiện có thể xác minh được bằng chứng cứ chắc chắn là logos nhằm phân biệt với mythos [huyền thoại] là những truyện lưu truyền trong dân gian, không rõ hư thực.*

[3] Luận ngữ, Thuật nhi, Anne Cheng dịch, Paris, Nxb. du Seuil, 1981. Tương tự, cũng không thể hiểu một nhà tư tưởng Trung Quốc nếu như tách rời ông ta khỏi truyền thống. Chữ "nhà" (gia 家) trong "nhà tư tưởng" là chỉ "gia đình" hoặc "gia tộc", nó cho thấy sự trao truyền của truyền thống tư tưởng cũng giống như truyền thống của gia tộc vậy. Trong từ điển, từ loại hoặc mục từ Hán ngữ, một hệ thống giáo nghĩa lấy văn bản được truyền từ đời nọ sang đời kia làm chủ, chứ không phải lấy tác giả để định nghĩa.

Như vậy, phải chăng sẽ đích đáng hơn nếu chúng ta nhấn mạnh diễn trình của các khái niệm phần lớn thường được phổ truyền qua truyền thuyết không thuộc về sở hữu riêng của một tác giả nào[4]? Tư tưởng Trung Quốc thường xuất phát từ một hệ thống tiền giả định, nghiên cứu lịch sử nghiêm túc cần phải khoanh vùng được những tiêu điểm và tranh luận đã thúc đẩy truyền thống không ngừng phát triển, tích lũy thay vì biện chứng. Trương Hạo đưa ra thuyết "đối thoại nội bộ", chỉ "những cuộc đối thoại tư tưởng đặc biệt vẫn liên tục tiếp diễn xuyên suốt nhiều thế kỷ trong toàn bộ truyền thống Trung Quốc. Cũng như những truyền thống văn hóa lâu đời khác, truyền thống Trung Quốc được tích lũy và biến đổi trên nền tảng là các vấn đề gây chú ý đối với giới trí thức từ đời này qua đời khác"[5]. Điều mà chúng tôi muốn trình bày ở đây chính là cách thức dệt nên tấm thảm "đối thoại nội bộ" theo dòng thời gian để cuối cùng những hoa văn sẽ hiện hình. Theo dòng biên niên sử, công trình sẽ phác họa ra một không gian kết nối để độc giả có thể tham khảo[6].

---

[4] Tư liệu về cuộc đời của tác giả chỉ được đề cập khi nó hỗ trợ cho việc tìm hiểu tư tưởng của tác giả ấy.

[5] Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890-1911 (Trí thức Trung Quốc trong khủng hoảng: tìm kiếm trật tự và ý nghĩa, 1890-1911), Berkeley, University of California Press, 1987, tr. 10.

[6] Tính sáng tạo của tư tưởng Trung Quốc chủ yếu thể hiện ở ý nghĩa vấn đề chứ không phải trong nội hàm lý thuyết. Do đó, những "tượng đài" mà Phùng Hữu Lan hay Hầu Ngoại Lư áp đặt cho tư tưởng Trung Quốc cần phải được chỉnh lý và quy loại lại. Họ đã cố gắng coi triết học Trung Quốc là một hệ thống lý thuyết trước sau có sự kế thừa nhằm đối ứng với hệ thống triết học phương Tây - thuyết duy vật của Marx, thuyết duy tâm của Kant hay chủ nghĩa thực dụng của giới Anh ngữ. Xem: Phùng Hữu Lan, Lịch sử triết học Trung Quốc (quyển Thượng, Hạ), Thượng Hải, 1931 (Nxb. Quốc Quang Thần Châu xuất bản, quyển Thượng), 1934 (Thương vụ ấn thư quán xuất bản hai quyển Thượng, Hạ). Hầu Ngoại Lư, Thông sử tư tưởng Trung Quốc, Thượng Hải, Tam Liên thư điếm, 1950. Lịch sử triết học Trung Quốc của Phùng Hữu Lan nhờ bản dịch tiếng Anh xuất sắc của Derk Bodde (A History of Chinese Philosophy, 2 tập, Princeton University Press, 1952-1953) đã có một ảnh hưởng rộng rãi; bản dịch tiếng Pháp có lược bớt: Précis d'histoire de la philosophie chinoise, Nxb. du Mail, 1985. Các thảo luận tường tận về lịch sử phức tạp được viết trong Lịch sử triết học Trung Quốc của Phùng Hữu Lan có thể xem: Michel Masson, Philosophy and Tradition. The Interpretation of China's Philosophic Past: Fung Yu-lan 1939-1949 (Triết học và truyền thống: nghiên cứu Lịch sử triết học Trung Quốc - thông qua trường hợp Phùng Hữu Lan thời kỳ 1939-1949), Taipei, Paris, Hongkong, Viện Ricci, 1985.

Ngoài ra còn có rất nhiều công trình biên soạn bằng tiếng Anh như: William Theodore de Bary, Chan Wing-tsit, Burton Watson, Sources of Chinese Tradition (Trích tuyển tư liệu về truyền thống Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1960; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy (Nguồn tư liệu về triết học Trung Quốc), Princeton University Press, 1963. Trong giới nghiên cứu Pháp ngữ có nghiên cứu chuyên đề khởi đầu của Marcel Granet, sau thịnh hành thành trào lưu, xem: La Pensée chinoise (Tư tưởng Trung Quốc), 1934, Albin Michel, 1968 tái bản. Tổng hợp có tính lịch sử, xem Le Monde chinois, Paris, Armand Colin, 1972, in lần IV, có chỉnh lý và bổ sung, 1999.

Tư tưởng hay là triết học?

Những trình bày ở trên dường như đều ngăn cản chúng ta định danh tư tưởng Trung Quốc là Triết học, những người thừa kế của *logos* vẫn luôn khư khư giữ gìn danh hiệu "Triết học" và đẩy những tư tưởng khác ra rìa: tư tưởng Trung Quốc tồn tại như một dạng "tiền Triết học", thậm chí bị giới hạn trong lĩnh vực "minh triết" (sagesse). Nếu chúng ta buộc phải thừa nhận "Triết học nói tiếng Hy Lạp"[7], vậy thì liệu có ích gì khi tranh cãi về sự độc quyền đối với "nghệ thuật sáng tạo khái niệm" có vẻ như đã đủ đầy với

chính nó? Người ta nói rằng "phương Đông không biết đến khái niệm vì họ hài lòng với sự song song tồn tại của cái trống rỗng (*vô*) trừu tượng nhất và cái thực (*hữu*) tầm thường xoàng xĩnh nhất, giữa chúng không có bất kỳ trung gian nào"[8]. Đây là lời của một trí thức ngạo mạn gắn với chủ nghĩa bá quyền của phương Tây, nó đồng thời cũng lý giải rằng nhãn mác triết học ngày nay đã bị đánh đồng và mọi nền văn hóa đều tự nhận với hy vọng được thơm lây. Như Joël Thoraval đã nói, Trung Quốc hiện đại vẫn không thoát khỏi nguyện vọng được "triết học" thừa nhận, trong khi từ "triết học" lại là một từ mới được vay mượn từ tiếng Nhật vào cuối thế kỷ XIX (*triết học* 哲學, tiếng Nhật phát âm là *tetsugaku*)[9].

---

[7] François Chatelet, "Du mythe à la pensée rationnelle" (Từ thần thoại đến tư tưởng lý tính), đăng trên Pierre Aubenque, Jean Bernhardt, François Chatelet, Histoire de la philosophie: La philosophie païenne (du VIe siècle av. J.-C. au IIIe siècle apr. J.-C.) (Lịch sử triết học: triết học cổ Hy Lạp (từ thế kỷ VI Tr.CN đến thế kỷ III), Paris, Hachette, 1972, tr. 17.

[8] Dẫn theo Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? (Triết học là gì?), Paris, Éd. de Minuit, 1991, tr. 90.

[9] Xem: "De la philosophie en Chine à la 'Chine' dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?" (Từ triết học Trung Quốc đến "Trung Quốc" triết học: triết học Trung Quốc liệu có tồn tại?), tạp chí Esprit (Tinh thần), số 201 (tháng 5 năm 1994), tr. 5-38.

Trước sự không đồng nhất về tác phẩm của các nhà tư tưởng Trung Quốc (ngoài những chuyên luận trình bày nhất quán một chủ đề hoặc một khái niệm ra còn có một lượng lớn tư liệu chú sớ* kinh điển và hàng loạt tác phẩm thi ca, thư tín, đề bạt** và một số văn bản khác), rất khó để phân định ra một khối liệu gọi là "triết học" đúng nghĩa biệt lập với "tôn giáo", "văn học" hoặc "khoa học" (nhưng những người theo trường phái khắc kỷ chẳng phải cũng dùng thơ hoặc thư tín để trình bày tư tưởng đó sao?). Tuy nhiên, không thể phủ nhận rằng, trong truyền thống phong phú ấy có một bộ phận văn bản đi trước thời đại, nó đã nuôi dưỡng tư tưởng Trung Quốc suốt mấy nghìn năm nay, nó đã thể hiện sự hài hòa tuyệt diệu giữa con người với thế giới cũng như nỗ lực bền bỉ nhằm trình bày tư tưởng một cách hệ thống. Một ngôn ngữ được từng bước hoàn thiện, bắt đầu phát triển từ thời Tiên Tần, định hình vào khoảng các thế kỷ V - III Tr.CN, cuối cùng tôi luyện thành một bộ công cụ ngôn ngữ tuyệt mỹ, vừa có thể thẩm thấu vào mọi khe hở của hiện thực lại vừa tương thích một cách hoàn hảo với sự tinh diệu của tư tưởng.

** Giảng rõ chữ và câu (âm đọc, ý nghĩa...) của kinh sách gọi là "chú" 注; giải thích lời chú gọi là "sớ" 疏.*

*** Đề bạt: ý chỉ Đề từ và Lời bạt. Đề từ: Câu ngắn gọn và cô đọng dẫn ra ở đầu tác phẩm hoặc chương sách nhằm bộc lộc chủ đề tư tưởng của cuốn sách. Lời bạt: Lời nói thêm của tác giả ở các trang sau một quyển sách.*

Nếu như ngôn ngữ này không phải như người ta vẫn thường cho là mơ hồ khó đoán biết thì ngược lại, tính chuẩn xác trong biểu đạt của nó không ngừng gia tăng. Văn bản ngôn ngữ hiếm khi thể hiện dưới dạng thức logic, theo trục thẳng và độc lập theo nghĩa là tự thân nó không thể cung cấp đủ những mã khóa để lý giải vấn đề. Thông thường, văn bản Hán ngữ chính là một tấm vải được dệt nên theo nghĩa đen của từ này và độc giả có thể đoán được từ những đường nét hoa văn quen thuộc lặp đi lặp lại. Nó như một con thoi đan qua dệt lại trên cùng một chuỗi khiến cho người ta có ấn tượng là những phát ngôn truyền thống không ngừng được lặp lại. Chúng ta cần lưu ý đến hoa văn mà nó đang vẽ lên từng chút từng chút một, bởi đây mới chính là nơi chứa đựng ý nghĩa thực sự của nó.

Văn bản Hán ngữ rất ít khi nói rõ ý đồ biện luận, nhưng điều đó không có nghĩa là không tồn tại tranh luận trong các văn bản. Thời Chiến Quốc đã có một cuộc giao tranh kịch liệt về quan điểm, nhưng cách thức của nó khá lạ lùng, đặc biệt là khi so sánh với kiểu tranh luận mở trong truyền thống Hy Lạp cổ thì nó thể hiện một sự đứt gãy trong nghệ thuật diễn thuyết, cả ở tòa án cũng như giữa quảng trường thành bang hay trong các cuộc tranh biện với nhiều quan điểm trái ngược nhau được nuôi dưỡng từ tư duy ngụy biện và luận lý logic. Trên bàn cờ vây của tư tưởng Trung Quốc cổ đại, quy tắc chủ yếu là giải mã ý nghĩa mà khái niệm chỉ ra, điểm tranh luận mà văn bản hướng tới và theo đó, từ tư tưởng này có thể hiểu được một tư tưởng khác. Văn bản Trung Quốc chỉ sáng rõ khi ta biết đối tượng mà nó muốn hồi đáp. Cho nên, văn bản Hán ngữ không phải là một hệ thống đóng kín mà hàm nghĩa của văn bản biến đổi theo nhóm quan hệ được thiết lập xung quanh nó. Thay vì tạo lập khái niệm, các ý tưởng được triển khai theo quá trình rồi lại quay trở về truyền thống, tất cả những điều này tạo nên một tiến trình rất sinh động.

Sự khuyết thiếu về học thuyết lý luận kiểu Hy Lạp cổ cũng như truyền thống kinh viện đã lý giải cho khuynh hướng nguyên hợp hỗn đồng (syncrétisme). Không có chân lý tuyệt đối vĩnh hằng mà

chỉ tồn tại các định lượng. Đặc biệt, tư tưởng Trung Quốc không cho rằng mâu thuẫn là không thể hóa giải, ngược lại, nó cho rằng *mâu* và *thuẫn* phối hợp và bổ trợ lẫn nhau. Thay vào các phạm trù bài trừ triệt tiêu nhau thì tư tưởng Trung Quốc cho rằng không có vật đối lập không thể dung hòa, hai đối cực ít nhiều đều có thể bổ trợ cho nhau: bước quá độ từ Âm sang Dương, từ khác biệt đến tương đồng rất khó có thể cảm nhận được.

Tóm lại, tư tưởng Trung Quốc chủ yếu áp dụng phương thức biện luận theo hình xoắn ốc chứ không phải tuyến tính hay biện chứng. Nó nêu ra luận đề, nhưng không ngay lập tức đưa ra định nghĩa tổng thể mà luận bàn xoay quanh luận đề, từng vòng từng vòng siết chặt dần. Điều đó không hề chứng tỏ kiểu tư tưởng này là mơ hồ không sáng rõ mà chỉ cho thấy nó có ý muốn đào sâu nội hàm chứ không phải xác định rõ ràng ngay một đối tượng hoặc khái niệm tư tưởng. Đào sâu nội hàm có ý chỉ việc để cho nó lắng tới mức sâu nhất vào bản ngã, trong bản thể, ý nghĩa của một bài học (do siêng năng đèn sách dùi mài kinh văn mà lĩnh ngộ được), điều chỉ dạy (do thầy giáo nêu ra), hay một trải nghiệm (từ đời sống cá nhân). Trong giáo dục truyền thống của Trung Quốc, văn bản cũng được sử dụng theo cách như vậy: chúng là mục tiêu của thực tiễn chứ không phải tài liệu đọc hiểu đơn giản. Học trò trước hết phải đọc và ghi nhớ, sau đó bình chú, thảo luận, phản biện, nghiền ngẫm không ngừng. Kinh văn với tư cách là chứng nhân cho lời giảng của thầy giáo không chỉ nhắm vào tri thức mà hướng đến tổng thể con người, chúng không phải là lý thuyết suông mà cần cả thực hành, trong giao tiếp và tóm lại là để ứng dụng vào cuộc sống đời thường. Bởi vì mục đích cuối cùng được tìm kiếm ở đây không phải để thỏa mãn về tinh thần, vui thú với những ý tưởng hay phiêu lưu trong tư tưởng mà hướng tới việc kiếm tìm cảnh giới. Tư tưởng Trung Quốc không truy cầu suy lý mà là mong muốn con người sống đúng với bản ngã của mình trong sự hài hòa với thế giới tự nhiên.

Một kiểu tư duy dung hợp cùng cấp độ

Hán ngữ cổ chủ yếu được coi là một công cụ sử dụng, không coi trọng việc miêu tả phân tích. Sở dĩ tư tưởng Trung Quốc xưa nay không cảm thấy việc giải thích vấn đề, tôn chỉ, đối tượng là quan trọng vì nó không hứng thú với việc khám phá chân lý theo nghĩa lý thuyết. Có lẽ điều này liên quan đến tính đặc thù của chữ Hán vốn hoàn toàn không giống với ngữ hệ biểu âm của châu Âu mà bắt nguồn từ *chiêm bốc* (bói toán). Mọi ký hiệu trong bản thân nó đều được cho là đã chứa đựng một sức mạnh thần bí.

Thay cho việc thiết lập khái niệm, các nhà tư tưởng Trung Quốc lấy bản thân việc viết văn tự làm gốc. Không móc nối các yếu tố ngữ âm để cấu thành ý nghĩa, mỗi yếu tố trong chữ Hán tự thân nó đều đã chứa đựng một ý nghĩa trọn vẹn và được nhìn nhận như một thực thể, là "vật trong vật". Khi một tác giả Trung Quốc nói đến *Tính* 性 - chữ này được ghép bởi hai bộ thủ là *Tâm* 心 và chữ *Sinh* 生 - trên phương diện hàm nghĩa, tác giả đó đã đưa ra tư duy phản biện đối với tự nhiên, đặc biệt là nhân tính. Vì tính đặc thù của chữ Hán, tư tưởng Trung Quốc cũng cắm rễ vào thực tiễn chứ không phải được đặt lên trên thực tế[10]. Sự gần gũi hay dung hợp giữa *chữ* và *vật* mà nó biểu đạt là hiển nhiên, nhưng điều đó đã quyết định một dạng thức tư tưởng. Dạng thức ấy giữ một khoảng cách nhất định giữa việc kiến tạo khách thể và việc luận bình phê phán và ngược lại, nó cũng hướng tới việc đặt mình vào thực tế nhằm cảm nhận tốt hơn và giữ được sự cân đối hài hòa.

---

[10] Chính vì lý do này mà chúng tôi cho rằng cần thiết phải trình bày, dù ở dạng giản thể, các chữ Hán mà cách viết đóng vai trò quyết định trong cách hiểu các khái niệm mà chúng biểu đạt. Nghiên cứu Hán học, có thể xem: Viviane Alleton, L'Écriture chinoise (Chữ Hán), Presses Universitaires de France (Nxb. Đại học Pháp), collection "Que sais-je?" (Bộ sưu tập "Tôi biết gì?"), 1970, bản in lần thứ 6, 2002 (bản in năm 1973 có tên là Grammaire du chinois (Ngữ pháp Hán ngữ), bản in lần thứ 3 có bổ sung năm 1997; Jean-François Billeter, L'Art chinois de l'écriture. Essai sur la calligraphie (Nghệ thuật viết chữ Trung Quốc: bàn về thư pháp), Genève, Skira, 1989, Skira/ Seuil, bản in lần thứ 2, 2001; William G. Boltz, The Origin and Early Development of the Chinese Writing System (Cội nguồn và quá trình phát triển thời kỳ đầu của hệ thống văn tự Hán), New Haven (Conn.), American Oriental Society, 1994; Cửu Tích Khuê, Chinese Writing (Đại cương văn tự học), Thương vụ ấn thư quán, 1988, bản dịch tiếng Anh của Gibert L. Mattos & Jerry Norman, Berkeley, 2000.

Ngoài cách viết ra, tính đặc thù trong quy tắc ngữ pháp của Hán ngữ cổ cũng đáng được đề cập đến. Triết học Hy Lạp cổ đại và triết học ngữ hệ Latinh không thể xa rời tiền tố phủ định và hậu tố nhằm trừu tượng hóa từ nguyên, v.v… Chúng ta đều biết rằng, triết học kinh viện Trung cổ phần lớn theo lối tư duy dựa trên phạm trù ngữ pháp của ngôn ngữ Latinh: phân chia danh từ và tính từ, phân chia thể bị động và thể chủ động (chủ ngữ/tân ngữ), động từ biểu thị tồn tại, v.v… Ngược lại, Hán ngữ không thuộc về loại hình ngôn ngữ biến tố trong đó vai trò của mỗi thành phần của diễn ngôn được xác định bởi loại hình, loại từ số ít hay số nhiều, biến tố, cách chia động từ, v,v… mà các mối liên hệ được quyết định thông qua vị trí của các từ (như đã đề cập ở trên, mỗi một chữ Hán tự thân nó đều đã cấu thành một chỉnh thể ý nghĩa)

trong một chuỗi cụm từ của câu. Do đó, trong Hán ngữ không có hình thức cơ bản của chủ - vị ngữ, cũng không có tình trạng đề cập đến một vật mà lại nhằm vào vật khác hay ám thị cho chúng ta biết mệnh đề đó đúng hay sai. Điều mà những người quen thuộc với ngữ chủng Ấn-Âu như chúng ta cảm thấy lạ lùng khó hiểu nhất có lẽ là trong Hán ngữ cổ không có động từ vị ngữ "là", chỉ dùng điệp từ liên kết đơn giản để ký hiệu cho chủ vị ngữ. Đúng như Jean Beaufret đã nói: "Ngọn nguồn (triết học) chưa định hình đâu đâu cũng có, bất luận là Trung Quốc, Ả Rập hay Ấn Độ, v.v... Nhưng đến thời Hy Lạp, người Hy Lạp đã dùng một ưu thế lạ lùng để định danh cho ngọn nguồn của sự tồn tại"[11].

---

[11] Dẫn theo Gilles Deleuze và Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? (Triết học là gì?), sđd, tr. 90-91. Emile Benveniste đã từng nhắc đến vai trò mang tính quyết định của động từ "là" (có) trong quá trình phát triển của tư tưởng bản thể luận trong ngữ chủng Ấn-Âu. Về vấn đề này, xin xem bài viết quan trọng của Angus C. Graham, "'Being' in Western Philosophy Compared with shih/fei and you/wu in Chinese Philosophy" (So sánh "Being" trong triết học phương Tây và "thị/phi", "hữu/vô" trong triết học Trung Quốc), Asia Major (Đại Á châu), bản mới, 8, 2 (1961), tr. 79-112.

Vậy nên, không có gì lạ khi tư tưởng Trung Quốc không được cấu thành từ các lĩnh vực như nhận thức luận và logic học vốn được xây dựng trên tín niệm là: thực tế có thể trở thành đối tượng miêu tả của lý luận, cấu trúc của thực tế song hành cùng cấu trúc của tư duy con người. Việc phân tích nó thông thường bắt đầu bằng việc kéo giãn khoảng cách giữa chủ thể và khách thể nhằm phê bình và kiến tạo lại. Tư tưởng Trung Quốc lại hoàn toàn dung hợp, đắm mình vào trong thực tế: *lý* (lý thuyết) không thể tách rời *thế* (đời sống).

Tri và *hành*: Đạo (Tri thức và hành động: Đạo)

Trong kiểu tư duy cùng cấp độ với *vật*, mối quan hệ giữa *tri* và *hành* sẽ thiên về nhận thức tự thân thuần túy. Vấn đề này bao gồm hai khuynh hướng chế ngự. Khuynh hướng thứ nhất: định vị *hành* là triển vọng của *tri* (chỉ nhất định tìm kiếm kiểu *tri* có thể *hành*); khuynh hướng thứ hai là từ chối chấp nhận mọi liên hệ giữa *tri* và *hành* (nghĩa là không chấp nhận mọi kiểu hành được *tri* đảm bảo hoặc kiểu tri lấy *hành* làm định hướng). Khuynh hướng thứ nhất, tiêu biểu cho truyền thống Nho gia, nhấn mạnh quá trình hữu hiệu từ *tri* đến *hành*, bao gồm các phạm trù như mối quan hệ giữa tri thức, tài năng và những hành động cụ thể chứng minh tài năng ấy; trong khi đó, truyền thống Đạo gia lại đại

diện cho một khả năng khác: coi trọng và nuôi dưỡng mọi thứ kể cả tiềm ẩn hay lộ diện. Trục chính mà *tri* và *hành* tạo nên do đó bao hàm hai phương diện: định hướng chính trị (lấy quan niệm của con người để trị thế); điểm nhìn nghệ thuật (theo nghĩa con người tham dự vào sự hình thành của thế giới). Do đó, không có gì ngạc nhiên khi trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc, chúng ta sẽ thường xuyên bắt gặp hiện tượng tất cả những phương diện đó dung hợp với nhau một cách tự nhiên trong cùng một cá thể: người này có thể là thi nhân, họa sĩ, nhà thư pháp, đồng thời lại có thể là một triều thần hoặc chính khách.

Tri trong tư tưởng Trung Quốc trước hết là "*tri* như thế nào" chứ không phải là "*tri* cái gì" (nghĩa là sự nhận thức mang tính mệnh đề, coi chân lý là lý tưởng). Bản thân *tri* được coi là hành động chưa được chuyển hóa nhưng mang tính tiềm năng, và trước hết là làm thế nào để phân biệt nhằm định hướng cuộc sống song hành với việc sắp đặt không gian xã hội và vũ trụ một cách đúng đắn nhất. Kiểu tri này không thể dùng trí lực để nắm được ý nghĩa mệnh đề của nó mà phải kết hợp dữ liệu với từng sự vật và tình huống cụ thể. Giảng thuyết của các nhà tư tưởng Trung Quốc, ít nhất là cho đến trước khi bị tư tưởng Phật giáo làm thay đổi một cách triệt để, luôn trực tiếp đặt hành vào vị trí số một. Khổng Tử là người đầu tiên nói lên nỗi lo lắng về việc ngôn tiếm việt hành [lời nói vượt quá hành động]. Hành không chỉ để thực hiện ngôn mà quan trọng hơn là sự định lượng đối với ngôn. Ngôn chỉ có ý nghĩa khi nó tác động trực tiếp đến hành.

Chính quan niệm về mối liên hệ giữa tri và hành, hay nói một cách khái quát hơn, chính sự hoài nghi sâu sắc đối với giá trị của những ngôn luận chỉ dừng lại ở lời nói suông đã giải thích cho việc vì sao tư tưởng Trung Quốc cổ đại lại không muốn khảo sát tri thức, đối tượng của nhận thức luận, mà nỗ lực quan tâm đến mối quan hệ giữa ngôn và tính hiệu quả thực tế của *ngôn* (tức *danh* và *thực*). Đối với nó, định danh cho một vật nào đó tức là đã làm sản sinh hiệu lực thực tế của vật ấy. Chân lý trước hết thuộc về phạm trù đạo đức và mối quan tâm trước hết là xác định công dụng đích đáng của ngôn chứ không phải đi tìm sự thật qua tư duy lý tính, mệnh đề, quan niệm hay khái niệm[12]. Tuy nhiên, tư tưởng Trung Quốc không phải hệ tư tưởng có thể bị đơn giản hóa, như thường thấy, thành loại hình tư tưởng "thực tiễn" hay "thực dụng". Sẽ phù hợp hơn nếu nói rằng tư tưởng Trung Quốc ngay từ đầu đã ở trạng thái biến dịch và trong quá trình vận động theo kiểu thấu thị phân tán của hội họa thay vì giả định một quan điểm lý tưởng cố định, nó cũng di chuyển trong không gian của bức họa theo sự vận động của điểm nhìn.

[12] *Về vấn đề ngữ nghĩa, xin tham khảo Chad Hansen: "Chinese Language, Chinese Philosophy and 'Truth'" (Hán ngữ, triết học Trung Quốc và "Chân lý"), Journal of Asian Studies (Tập san nghiên cứu châu Á), 44, 3 (1985), tr. 491-520; Christoph Harbsmeier, "Marginalia Sino-logica" (Phê bình chú giải logic Trung Quốc), in trong: Robert E. Allinson (chủ biên): Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots (Lý giải tâm trí Trung Quốc: cội nguồn triết học), Oxford University Press, 1989, tr. 155-161.*

Trường phái tư tưởng cổ đại của Trung Quốc tìm kiếm đạo chứ không đưa ra một hệ thống đóng kín có nguy cơ bóp nghẹt mọi tiềm năng sống. Người ta thường cho rằng đạo là sở hữu độc quyền của Đạo gia, song thực tế, đạo 道 là một chữ thường thấy trong kinh văn cổ đại, chỉ "con đường", sau đó có nghĩa mở rộng là "phương pháp", "cách thức", theo cả nghĩa đen và nghĩa bóng, nó đại thể giống với từ "voie" (đường, đường lối) trong tiếng Pháp. Thế nhưng, Hán ngữ cổ khá là linh hoạt, đạo cũng có thể được sử dụng làm động từ, chỉ "đi lại", "tiến tới"; thú vị hơn, đạo còn có nghĩa là "nói", "phát ngôn"… Như vậy, có thể nói, mỗi một trường phái tư tưởng đều có đạo riêng của nó với một hệ thống ngôn luận tôn chỉ mà hiệu lực của nó không nằm ở bề mặt lý thuyết song lấy thực tiễn làm gốc. Đạo kiến tạo, kết cấu cho kinh nghiệm để từ đó tổng quát thành một góc nhìn. Nếu như xa rời khỏi góc nhìn đó, sẽ không thể nào nắm bắt được chân lý đằng sau mỗi chữ mỗi câu của văn bản.

Trong đạo, cái quan trọng không phải là đạt đến đích mà là học được cách đi. Trang Tử từ thế kỷ IV Tr.CN đã nói: "Gọi là đạo (đường) vì chúng ta dùng nó để đi", hay "không nên nhắm tới một đích đến xác định, nếu không, có thể sẽ bị mờ mắt khi bước đi trên đường (đạo)"[13]. Đạo (đường) không có sẵn, người ta đi mãi thì thành đạo (đường) thôi: không đi, không thể nói về đạo. Tư tưởng Trung Quốc không phải thuộc phạm trù "hữu" (tồn tại), nó là một quá trình phát triển, tự xác định, kiểm nghiệm và hoàn thiện dần dần. Nói theo phép đối lập kiểu Trung Quốc: bản chất của toàn bộ thực tiễn đều được tạo nên trong quá trình ứng dụng.

[13] *Trang Tử 25 và 17, ấn bản Trang Tử tập thích của Quách Khánh Phiên trong bộ ZZJC (Chư tử tập thành), tr. 396 và 258. Về Trang Tử, xem chương 4 sau đây.*

Tròn vẹn và liên tục: *Khí*

Tư tưởng Trung Quốc dùng niềm tin cố hữu của con người đối với

thế giới mà họ sống làm gốc rễ với một tín niệm rằng con người, thông qua tri và hành, có khả năng chiếm trọn toàn bộ thực tiễn vốn được cấu thành từ vô số các bộ phận. Không thể tư duy về thế giới tự nhiên một cách độc lập, tách rời với con người; con người bằng một cách hết sức tự nhiên đã tự tìm được vị trí của mình trong thế giới, và tương tự, không có thứ tư duy xa rời thế giới thực tiễn. Và như vậy, trong sự sinh tồn của loài người và quan hệ xã hội của con người, cần phải gìn giữ sự hài hòa chi phối quá trình vận hành của vạn vật trong tự nhiên. Thay vì đứng trên cao ngó xuống, coi thế giới là một thực thể ở dưới thấp và có thể phân tích nó, thế giới con người cần được nhìn nhận theo hướng xuất phát từ nội tại: đây chính là hàm nghĩa của tổ hợp Âm/Dương nổi tiếng: sinh từ Âm, chín muồi, quay trở về Dương, cuối cùng tạo nên một đường tròn, đây chính là biểu tượng tuyệt vời của sự tròn vẹn.

Sự tròn vẹn mà tư tưởng Trung Quốc hướng tới trong suốt tiến trình của nó chính là khí 氣. Khí là động lực và năng lượng sống của toàn thể vũ trụ. Không ở bên trên, không ở bên ngoài, mà nằm ở bên trong nội tại cuộc sống, tư tưởng chính là dòng chảy sinh mệnh. Mọi thực tiễn, bất luận là thể chất hay tâm lý đều không là gì khác ngoài năng lượng sống, tinh thần (hay tâm) không thể tách rời thể xác: không những có sự tồn tại của thể chất xúc cảm mà còn có cả tâm lý, thậm chí là tư tưởng, như thể xác có linh hồn, thể chất cũng có khả năng chín muồi và thăng hoa.

Vừa là tinh thần vừa là vật chất, khí đảm bảo cho sự hài hòa về trật tự giữa các tầng sinh vật ở mọi cấp độ. Khí là động lực của tự nhiên, chuyển động không ngừng giữa ngọn nguồn vô tận dưới các hình thức biểu hiện vô hạn, tuần hoàn. Con người không những hoàn toàn dựa vào khí để sống mà còn xuất phát từ khí để hình thành một hệ quy chiếu giá trị đối với cả đạo đức và nghệ thuật. Với tư cách là ngọn nguồn của năng lượng đạo đức, khí hoàn toàn không phải là một khái niệm trừu tượng, nó có thể ảnh hưởng đến vật chất, thậm chí cả những phần sâu kín nhất của nhục thể. Khí mặc dù rất cụ thể, song lại không thường xuyên hiện hữu khó có thể nhìn thấy hay xác định được: nó có thể là khí chất của một con người, phong khí của một vùng đất, sức biểu đạt của một bài thơ, những xúc cảm được truyền tải qua một tác phẩm nghệ thuật. Tào Phi vào thế kỷ III đã cho rằng: "Văn dĩ khí vi chủ" [Văn lấy khí làm chủ] (*Điển luận, Luận văn*), sau ông hai thế kỷ, Tạ Hách cho rằng: "Họa… khí vận sinh động thị dã" [Hội họa… chính là phải có thần thái sinh động vậy] (*Cổ họa phẩm lục*). Khí là trung tâm của tư tưởng thẩm mỹ và luân lý. Xét theo nghĩa này, văn hóa Trung Quốc chính là một nền văn hóa khí.

Biến đổi: dịch

Tư tưởng Trung Quốc chú trọng hơn đến mô hình sinh thành (mà nguồn gốc khởi thủy có thể tìm thấy trong tục lệ thờ cúng tổ tiên) trong mối quan hệ với mô hình nhân quả thay vì chú trọng phân biệt giữa siêu nghiệm và nội tại qua sự dịch chuyển giữa tiềm tàng và hiển hiện. Được nhìn nhận như là hai mặt của cùng một thực tiễn đồng thời không ngừng chuyển đổi lẫn cho nhau, chúng sẽ không sinh thành "khái niệm phân tách" (disjonctive concept) kiểu như: tồn tại/hư vô, tinh thần/thể xác, thượng đế/trần gian, chủ thể/khách thể, thực tại/biểu tượng, thiện/ác, v.v... Mẫn cảm với mối nguy hiểm mà Nhị nguyên luận đã làm đông cứng cái khí sống động trong kiểu đối lập nhị nguyên không có lối thoát, người Trung Quốc thiên về việc chú trọng tới âm dương lưỡng cực nhằm duy trì đặc trưng trong mối liên hệ với toàn bộ hiện thực hữu cơ và đặc tính luân chuyển trong vũ trụ: cộng sinh, thâm nhập lẫn nhau, liên hệ lẫn nhau, bổ trợ cho nhau, v.v... Kết quả tạo nên một quan niệm: thế giới không phải là tổ hợp của từng thực thể tiềm ẩn tách rời, cô lập - trong đó mỗi thực thể tự cấu thành một bản chất nào đó - mà nó là một mạng lưới quan hệ tiếp nối giữa chỉnh thể và bộ phận và không có sự vượt cấp giữa chúng.

Quan niệm coi hiện thực là sự *liên tục tiếp nối* có xu hướng chú trọng đến chu kỳ tuần hoàn (bất luận là dòng chảy tự nhiên của vạn vật hay những sự việc liên quan đến con người) hơn là theo kiểu sáng thế quan khởi thủy tuyệt đối hoặc hư vô (ex nihilo). Thư tịch Trung Quốc tuy thỉnh thoảng cũng có đề cập đến khởi nguyên và sự hình thành của vũ trụ, song vẫn thiên về hướng coi đó là do quá trình biến đổi chuyển dịch mà ra, theo nghĩa là "tự nó như vậy". Tư duy nền tảng của tư tưởng Trung Quốc về vũ trụ xưa nay không truy vấn về nguyên tố cấu thành vũ trụ, càng không nhắc đến sự tồn tại của Đấng sáng tạo: nó cho rằng quan trọng nhất là biến dịch và ngọn nguồn là lẽ biến dịch đó sẽ tạo ra động lực vạn năng, đó chính là *sinh khí*.

Khí là một, nhưng không phải là một chỉnh thể đặc, tĩnh và ngưng đọng. Ngược lại, vì là *sinh khí* nên nó biến đổi không ngừng, bản chất của nó là biến dịch. Đây là trực quan khởi thủy và độc đáo của tư tưởng Trung Quốc. Khổng Tử dùng độ tuổi để phân chia cuộc đời con người nhằm nói rõ quy luật thời gian: đó không phải là thời gian chúng ta chịu đựng mà chúng ta chịu trách nhiệm ở mỗi giai đoạn biến chuyển của cuộc đời, sống trọn vẹn cho đến khi đạt đến "tự do" theo một cách thức nào đấy, thứ "tự do" đó không phải là tự do ý chí mà là tự do trong sự hài hòa

hoàn mỹ với cái lý của vạn vật. Một trong những tư duy phản biện quan trọng của Lão Tử (được biết đến nhiều dưới tiêu đề cuốn *Đạo đức kinh*), đó là vật đạt đến tận cùng thì quay trở lại, mà trở lại là "đạo chi động" [sự vận động của đạo], tức là sinh. Sự trở về cái Vô khởi thủy không nên hiểu là rơi vào khởi điểm của hư vô. Vô là từ đồng nghĩa với sinh và hằng cửu [mãi mãi]. Vô thay vì nhấn chìm bản thể nó lại là nơi khiến cho khí có thể sinh thành và tái sinh. Hằng cửu vì vô đảm bảo cho sự biến dịch còn bản thân vô là bất biến. Trong truyền thống lý giải cuốn Kinh Dịch nổi tiếng, ban đầu Nho gia và Đạo gia đều cho rằng cái *sinh khí* là biến dịch bất định: Nho gia nói về sự sinh sôi bất tận; Đạo gia nói về cái vô tiềm tàng, vô lại là gốc của sinh mệnh, còn vạn vật đến chỗ "đầy" thì cứng lại rồi vơi[14].

---

[14] *Về Khổng Tử, Lão Tử, Kinh Dịch, xin xem các chương 2, 7, 11 ở sau.*

Quan hệ và chữ trung [中]

Tính liên tục từ bộ phận đến chỉnh thể cũng được chú ý trong tư duy Trung Quốc về mối quan hệ. Quan hệ không phải là mối liên quan đơn giản giữa các thực thể biệt lập có sẵn, nó là một phần tạo nên hiện tại và tương lai của sự vật. Khổng Tử xuất phát từ đời sống cộng đồng đã đặt nhân tính trong mối quan hệ liên kết chúng ta lại với nhau. Các tổ hợp đối lập bổ trợ cho nhau (âm/dương, trời/đất, rỗng/đầy, cha/con, quân/thần…) đã tạo nên thế giới quan và nhân sinh quan của người Trung Quốc. Đồng thời, nó cũng xác lập một hình thức tư tưởng, không phải là nhị nguyên luận phân lập như ở trên đã đề cập tới mà dựa vào sự tuần hoàn của khí để nối liền hai cực, tạo thành tam nguyên. Trong sự vận hành xoắn ốc tuần hoàn đó, có tồn tại một trung tâm, tuy không thể xác định được và cố định trước nhưng không phải vì thế mà nó không chân thực và bền vững.

Khi nêu lên mối quan hệ tác động lẫn nhau, sinh thành hòa quyện của trời/đất, tổ hợp này không còn là tổ hợp đơn giản của trời và đất, nó sinh ra một yếu tố thứ ba tiềm ẩn, tức một tầng quan hệ hữu cơ, sống động và có sức sáng tạo. Yếu tố thứ ba đó, xét từ góc độ vũ trụ luận, chính là con người. Sự tham gia tích cực của con người góp phần làm cho tác phẩm vũ trụ trở nên "hoàn thiện". Các nhà tư tưởng Trung Quốc đã thông qua con người để thấu suốt mối liên hệ giữa con người và vũ trụ, họ tập trung tư tưởng vào thực tế của "cái sinh thành" (ce qui naît entre), vào hành vi đạo đức của con người, đó chính là hàm nghĩa của từ trung.

Vậy, dịch chữ trung "中" như thế nào để nó không mơ hồ và gây ra hiểu lầm? Trung 中 vừa là danh từ vừa là động từ, nó không chỉ có nghĩa là trung tâm trong một khoảng không gian nhất định mà còn chỉ đức tính tham gia tích cực và can thiệp bằng hành động. Với tư cách là danh từ, nó chỉ con đường đúng đắn dẫn đến một địa điểm thích hợp ở một thời điểm thuận lợi. Với tư cách là động từ, nó chỉ quá trình mũi tên bắn trúng hồng tâm. Giống như một tay cung thủ nhờ cử động đơn giản, chính xác, tư thế tự nhiên hợp với Đạo mà bắn trúng, 中còn là sự thể hiện hữu hiệu của việc tuân thủ lễ nghi. Chúng ta rất ít khi bận tâm về việc giữ được sự "chính trung" (juste milieu) ở giữa hai thái cực hay bằng lòng với "trung gian" (moyen terme) bằng một sự thỏa hiệp thờ ơ. Ngược lại, các nhà tư tưởng Trung Quốc gọi 中 là cực (đầu mút của cột trụ) nâng đỡ tất cả và phái sinh tất cả[15]. Thiên *Thượng thư. Hồng phạm* cổ đại đã nhìn thấy cái "hữu cực" (độ khó cao nhất) của 中:

> Không thiên lệch, không bè phái, vương đạo thênh thang; không bè phái không thiên lệch, vương đạo bằng phẳng; không lật lọng phản trắc, vương đạo chính trực. Hội lại ở chỗ hữu cực, quay về ở chỗ hữu cực.[16]

---

[15] Trình Di (triết gia thế kỷ XI, xem chương 18 của sách này), Di thư 19, Nhị Trình tập, tr. 256.

[16] Xem: Séraphin Couvreur, Chou King, les annales de la Chine (Thượng thư: biên niên sử Trung Quốc), Cathasia tái bản, 1950, tr. 201. Thiên Hồng phạm, xin xem lời bàn ở phần sau, chương 10, chú thích số 20.

Như vậy, *Trung* không phải là trung điểm giữa hai yếu tố mà là cực điểm (đầu mút), nó hướng chúng ta lên tầm cao hơn, sáng tạo và duy trì được sức bật, khiến cho chúng ta dù trong hoàn cảnh nào vẫn luôn khát vọng hướng tới những điều tốt đẹp nhất nảy sinh từ trong bản ngã mỗi chúng ta. Đây chính là một khái niệm vô cùng quan trọng của tư tưởng Trung Quốc: không có sức bật đó, không có sự đòi hỏi không ngừng đó, Đạo với tư cách là trật tự của sinh mệnh sẽ không thể sáng tạo và trường tồn. Trung 中 chính là pháp của đạo. Được nuôi dưỡng từ vô, trực quan của Đạo gia phải nhận ra được trung tâm của mình, nơi mà sức sống được tái tạo và phát triển trong sự biến dịch hài hòa và bền vững.

Lão Tử nói: "bất như thủ trung" [thà giữ lấy trung][17]. Thay vì chỉ chú ý đến bề ngoài, cắt tỉa những cành nhánh đẹp mắt có thể nhìn thấy được thì tốt hơn là chăm chút gốc cây. Gốc rễ ấy một mặt cắm sâu xuống lòng đất để hấp thụ sự sống và dưỡng chất, mặt khác

lại bất chấp tất cả để vươn lên bầu trời, đó chính là hình tượng tuyệt diệu nhất của minh triết Trung Hoa, là ý nghĩa sâu xa của nó về sự cân bằng, niềm tin vào con người và thế giới. Có lẽ phải thông qua cội rễ chứ không phải cành nhánh, tư tưởng Trung Quốc mới có thể có được sự giao lưu thực sự với người đối thoại mà người đối thoại đó trước đây là Phật giáo, và nay là phương Tây. Cũng chỉ có như thế, tư tưởng Trung Quốc mới có thể đổi mới cách tân chính mình.

---

[17] Lão Tử, 5.

PHẦN I
NỀN TẢNG CỔ ĐẠI CỦA TƯ TƯỞNG TRUNG QUỐC

(2000 năm Tr.CN - thế kỷ V Tr.CN)

Chương 1
Văn hóa thượng cổ Thương, Chu

Thời thượng cổ của Trung Quốc được nói đến trong truyền thống văn bản bao gồm ba triều đại Hạ, Thương, Chu, phạm vi thống trị chủ yếu ở khu vực trung nguyên phía Bắc của Trung Quốc. Thay vì nghĩ rằng Hạ - Thương - Chu là các triều đại tiếp nối trước sau, có lẽ nên thiên về quan điểm cho rằng, văn hóa của ba triều đại này phát triển song song hoặc phát triển giao thoa từ một cội nguồn chung[1]. Ba triều đại này có chung hai đặc trưng quan trọng đó là do thị tộc tụ cư trú ở những thành ấp có công sự phòng ngự truyền nối nhau nắm quyền và phong ấp cho những thành viên có cùng huyết thống vương tộc. Vương triều Hạ ít nhiều có tính chất huyền sử ra đời vào thiên niên kỷ III Tr.CN[2] đã bị nhà Thương (hay Ân) thay thế vào khoảng thế kỷ XVIII Tr.CN. Các di chỉ khảo cổ được phát hiện cho thấy văn minh triều đại nhà Thương đã rất tinh xảo với một thể chế chính trị, tôn giáo khá

hoàn thiện.

---

[1] *Trương Quang Trực (Chang Kwang-chih), Shang Civilization (Văn minh đời nhà Thương), New Haven, Yale University Press, 1980.*

[2] *Về nguồn gốc thần thoại của nhà Hạ, tham khảo: Sarah Allan, The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China (Ẩn số trên mai rùa: thần thoại, nghệ thuật và vũ trụ quan của Trung Quốc cổ đại), Albany, State University of New York Press, 1991.*

Khoảng thế kỷ XI Tr.CN, văn hóa nhà Thương đột nhiên bị đánh bại bởi nhà Chu - một bộ lạc chinh chiến hoang dã chưa khai hóa sống ở biên thùy phía Tây, từ đó phải chịu sự kiềm chế của nhà Chu. Nhà Chu dưới sự cai trị của Văn Vương đã lớn mạnh nhanh chóng. Vào khoảng thiên niên kỷ I Tr.CN, con của Văn Vương là Vũ Vương đã lật đổ nhà Thương, lập nên triều đại nhà Chu. Nhà Chu đóng một vai trò nền tảng trong lịch sử Trung Quốc, trước sau kéo dài 8 thế kỷ, tồn tại mãi cho đến thế kỷ III Tr.CN, thời điểm nhà Tần xây dựng chế độ phong kiến tập quyền[3]. Chế độ mới của triều đại nhà Chu cũng mở ra một cục diện tương đối hòa bình từ thế kỷ XI Tr.CN đến thế kỷ VIII Tr.CN. Thời kỳ khai nghiệp này - tức Tây Chu (nhằm phân biệt với Đông Chu thuộc thời kỳ suy vong về sau) - được lưu giữ trong truyền thống Trung Quốc như là điển phạm chính trị, nhất là truyền thống Nho gia, luôn được người đời sau tham chiếu, tôn là thời đại hoàng kim. Trung tâm của thần thoại nhà Chu khắc họa chân dung các bậc quân vương khai quốc của triều đại Tây Chu - Văn Vương và Vũ Vương (Thụy hiệu: "Văn" và "Vũ" là những biểu tượng bổ sung cho nhau: văn hóa tinh tế và vũ lực hùng mạnh). Ngoài ra còn có Chu Công, ông phò tá người cháu nhỏ - tức Thành Vương sau này - chấp chính, đến khi cháu nhỏ trưởng thành, ông chủ động trao trả quyền hành lại cho cháu và đây là ý tưởng trung tâm của tư tưởng chính trị Nho gia. Việc nhiếp chính của Chu Công đã được lý tưởng hóa trong công cuộc tái thiết Nho giáo như sau:

> Xưa Trụ Tân (vua cuối cùng của nhà Thương) làm loạn thiên hạ, tàn sát chư hầu, vậy nên Chu Công theo Vũ Vương đánh dẹp Trụ. Vũ Vương băng hà, Thành Vương còn non dại, Chu Công ngồi ngôi Thiên tử mà cai trị thiên hạ. Năm thứ sáu, triệu tập các chư hầu ở Minh đường, chế định lễ nhạc, ban bố chế độ đo lường, thiên hạ đại phục. (*Lễ ký*. **Minh đường vị**)[4]

---

[3] Nghiên cứu lịch sử nhà Chu trên cơ sở các phát hiện khảo cổ, xin xem: Hsu Choyun & Kathryn M. Linduff: Western Chou Civilization (Văn minh thời Tây Chu), New Haven, Yale University Press, 1988; Edward L. Shaughnessy: Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels (Sử liệu thời Tây Chu: văn khắc trên đồ đồng), Berkeley, University of California Press, 1991; Edward L. Shaughnessy (chủ biên): New Sources of Early Chinese History. An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts (Sử liệu mới về Trung Quốc cổ đại: chỉ nam đọc văn khắc và các bản chép tay), Berkeley, University of California, 1997. David S. Nivison xác định thời gian nhà Chu được thiết lập là khoảng năm 1046 Tr.CN, xem: The Dates of Western Chou (Khảo về niên đại của nhà Tây Chu), Harvard Journal of Asiatic Studies (Tạp chí Á Châu học Harvard), 43, 2 (1983).

[4] Lễ ký thành sách vào khoảng thế kỷ III - thế kỷ II Tr.CN, chương Minh Đường vị, xin xem chương 10 sách này. Lễ ký, xem chương 2 sách này, chú thích số 32.

Gạt đi yếu tố truyền thuyết, chế độ nhà Chu đại thể có ba trụ cột chính: vương quyền, nguyên tắc thế tập chức vị và tước vị, sức mạnh thống nhất của thể chế tôn giáo lấy quân vương và thần tính của Trời (Thiên 天) làm trung tâm. Vào buổi đầu công cuộc chinh phục nhà Thương, để ổn định và củng cố nền thống trị của mình, nhà Chu dường như đã từng phân phong cho tông thất và liên minh thị tộc quyền lợi ngang nhau. Kẻ được phân phong sẽ có quyền lập bàn thờ trong dinh thự để cúng tế người đặt nền móng cho tông thất của mình, như quân vương cúng tế tiên vương. Tổ chức và cấu trúc chính trị từ đó bắt đầu nương tựa trực tiếp vào thể chế cúng tế tổ tiên và gia tộc. Có thể nói đây chính là nguồn gốc của từ "quốc gia" 國家 [nghĩa đen là nhà-nước] trong Hán ngữ hiện đại.

"Chế độ phong kiến" của nhà Chu được thể hiện theo mô hình kim tự tháp: đỉnh cao là vua (vương 王) hay Thiên tử (天子). Trên vua, chỉ có Trời. Chỉ có vua mới có đặc quyền cúng tế tiên vương và thần linh. Vùng trung du Hoàng Hà là lãnh thổ cai trị trực tiếp của vua (nay là Tây An và phụ cận vùng Lạc Dương), vua trực tiếp sử dụng vương quyền trên lãnh thổ của mình. Vua phân phối một phần quyền lực cho các chư hầu, nguyên tắc phân phối này chính là nền tảng của thể chế phong kiến. Quyền lực chính trị quan trọng của chư hầu có liên quan đến mối quan hệ huyết thống với hoàng gia, điều đó khẳng định sự chồng lấn giữa chính trị và thể chế thị tộc.

Thời kỳ này trước hết được đặc trưng bởi sự xuất hiện của các ký hiệu chữ viết, ban đầu được dùng vào việc chiêm bốc [bói toán] (khắc lên xương thú hoặc mai rùa, sau diễn biến thành các quẻ trong Kinh Dịch). Từ đó, từng bước chúng phát triển thành lý trí kiểu Trung Quốc với cội nguồn coi trọng chiêm bốc và thực hành

chiêm bốc. Văn minh Trung Quốc dường như đã có truyền thống thờ cúng tiên vương từ rất sớm. Điều này lý giải vì sao thể chế thị tộc và gia tộc chiếm một vị trí quan trọng trong văn hóa Trung Hoa. Bước quá độ từ Thương sang Chu mặc dù có rất nhiều điểm kế thừa, song đặc trưng chủ yếu là xu hướng vũ trụ hóa quan niệm về thế giới: từ khái niệm cá nhân về một vị thần linh hay vị Thủy tổ, dưới thời Chu chuyển sang khái niệm Trời "phi nhân cách" mang tính quy phạm trong tiến trình vũ trụ và song song với đó là hành vi ứng xử của con người[5].

Lý trí chiêm bốc

Người Trung Quốc dưới các triều đại Thương Chu suy nghĩ về vấn đề gì? Những văn tự chiêm bốc khắc trên xương thú và mai rùa đầu thiên niên kỷ II Tr.CN là những bằng chứng văn tự sớm nhất được chúng ta phát hiện. Con người thời Thương Chu đã dùng củi cháy rừng rực hơ lên các vết đục hoặc dùi trên xương thú đã chuẩn bị sẵn, sau khi xuất hiện các vết nứt họ sẽ giải thích những điềm triệu đó. Những lời dụ bảo mà mọi người cầu xin sẽ được thể hiện bằng minh văn [văn khắc] được khắc trên những vị trí nhất định của xương thú hoặc mai rùa. Từ thế kỷ XI Tr.CN, sau khi nhà Chu hưng khởi, minh văn đã được khắc trên bình lọ bằng đồng[6]. Những minh văn này chứa đựng những đặc trưng phức tạp nhất của Hán tự và lý trí kiểu Trung Quốc vốn chưa từng lãng quên cội nguồn chiêm bốc của mình. Đặc trưng của lý trí chiêm bốc kiểu Trung Quốc được Léon Vandermeersch miêu tả như thế này: Lý trí chiêm bốc "lấy logic hình thức, hình thái học làm nền tảng. Mối liên hệ giữa các sự kiện mà khoa học chiêm bốc cho thấy không được thể hiện bằng chuỗi nhân quả hay hiệu ứng trung gian mà là biểu hiện bằng sự biến đổi của cấu hình tổ hợp các tượng quẻ, tượng trưng cho sự biến đổi trạng thái của tổng thể vũ trụ tương ứng với các sự kiện mới vô cùng vô tận… Lý trí chiêm bốc đối lập với lý tính thần học [Cơ Đốc giáo], vốn cho rằng mỗi sự kiện đều là sản phẩm từ ý chí của thần linh, được ấn định bởi thần linh trong một trật tự tiên định mang tính siêu nghiệm tuân theo mục đích luận (téléo-logique), lý tính thần học vì vậy tìm kiếm mối quan hệ từ phương pháp đến mục đích, cũng tức là từ nhân đến quả"[7].

---

[5] *Léon Vandermeersch, Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque (Vương đạo: nghiên cứu tinh thần thể chế của Trung Quốc cổ đại), 2 tập, Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 1977 và 1980. Công trình này đã nghiên cứu một*

cách sâu sắc và chặt chẽ về cội nguồn của lịch sử cũng như gốc rễ của văn tự trong văn minh Trung Quốc, là nội dung tham khảo chính của chương viết này.

[6] David N. Keightley, Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China (Sử liệu đời Thương: bốc từ Trung Quốc thời đại đồ đồng), Berkeley, University of California Press, 1978; The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.) [Cảnh quan của tổ tiên: thời gian, không gian và xã hội Trung Quốc cuối đời Thương (năm 1200-1045 Tr.CN)], Berkeley, China Research Monograph, 2001; Yau Shun-chiu & Chrystelle Marechal (chủ biên): đặc san Cangjie: Actes du Colloque international commémorant le centenaire de la découverte des inscriptions sur os et carapaces (Thương Hiệt: Kỷ yếu hội thảo quốc tế kỷ niệm 100 năm phát hiện giáp cốt văn), Langages croisés (Giao thoa ngôn ngữ), 2001.

[7] Tradition chinoise et religion, (Truyền thống Trung Quốc và tôn giáo), in trong: Alain Forest & Tsuboï Yoshiharu (chủ biên): Catholicisme et Sociétés asiatiques (Thiên Chúa giáo và Xã hội châu Á), Paris & Tokyo, L'Harmattan & Sophia University, 1988, tr. 27.

Có vẻ như là nghịch lý khi ta nói về "lý trí chiêm bốc" (rationalité divinatoire) khi tổ hợp hai từ này không tương thích với nhau trong tư duy của người đương đại, thế nhưng, như Jean-Pierre Vernant đã nói, "trong những xã hội khác với chúng ta ngày nay, nơi mà chiêm bốc không bị coi là một hiện tượng bên lề, thậm chí là kỳ dị, mà có một trình tự chuẩn mực, mang tính quy tắc, thông thường là bắt buộc, logic kiểu lời dụ bảo hoàn toàn không kỳ lạ đối với công chúng đương thời, chức trách của người chiêm bốc đương thời cũng là không thể bàn cãi. Lý trí chiêm bốc không phải là một lĩnh vực đặc thù trong những nền văn minh này, cũng không phải là một trạng thái tinh thần bị cách ly, nó không hề đối lập với pháp luật, quản lý, chính trị, y dược, hay phương thức tư duy của đời sống hằng ngày mà tan hòa vào trong tư tưởng của cả xã hội, sự vận hành lý tính của nó cũng tuân theo quy phạm tương tự, đồng thời người chiêm bốc là mối gắn nối hữu hiệu giữa những người phụ trách đời sống của các cộng đồng khác trong đẳng cấp phân công xã hội"[8].

Từ đời Thương trở đi, chiêm bốc vừa thâm nhập vào đời sống thường nhật của mọi người, lại hợp với lý trí biểu thị qua những sấm ngôn dụ bảo rõ ràng và hàm nghĩa sinh động, không giống với những lời thần dụ Pythia* [Hy Lạp cổ]. Ví dụ: "Vũ" [mưa], "bất kỳ vũ" [không mưa], "thụ niên" [được mùa]… Chiêm bốc có đặc trưng linh hoạt, tránh sử dụng những ngôn ngữ tối nghĩa khó hiểu, chỉ hạn chế trong việc lựa chọn đơn giản giữa đúng/sai [là/không là]. Rất nhiều bốc từ trình hiện kiểu chính - phản, tức một

cái khẳng định, một cái phủ định: "Ngày Đinh Tỵ bói, nhà vua nên liên minh với tộc người đó"/"Ngày Đinh Tỵ bói, nhà vua không nên liên minh với tộc người đó". Con người đưa ra câu hỏi đơn giản, thần linh chỉ có thể lựa chọn trả lời "đúng" hoặc "không". Ở đây, việc giao tiếp với siêu nhiên không cần bất cứ một thân xác nào để nhập hồn thông linh hay bỏ lửng trình tự thông thường của tư tưởng ý thức. Đối thoại của người và thần linh rất "thực dụng", người nắm quyền chủ động, người nêu đề nghị, thần linh không có lựa chọn nào khác ngoài việc phải sẵn sàng để sắp xếp, quyết định cho con người.

---

[8] "Paroles et signes muets" (Tiếng nói và ký hiệu thầm lặng), in trong Divination et Rationalité (Chiêm bốc và lý trí), Paris, Nxb. du Seuil, 1974, tr. 10. Mythe et Religion en Grèce ancienne (Thần thoại và tôn giáo Hy Lạp cổ), Paris, Nxb. du Seuil, 1990. Xem thêm Karine Chemla, Marc Kalinowski (chủ biên), Divination et rationalité en Chine ancienne (Chiêm bốc và lý trí của Trung Quốc cổ đại), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 21 (1999).

** Pythia (Πθια): nữ tư tế (cô đồng), người truyền những lời dụ bảo của Apollon trong đền thờ Delphi (Hy Lạp).*

Thờ cúng tổ tiên

Vị trí trung tâm của hoạt động chiêm bốc trong văn minh Trung Quốc cổ đại gắn với tầm quan trọng của tục thờ cúng tổ tiên mà phần lớn được hình thành và phát triển dưới đời nhà Thương. Đối tượng thờ cúng có thể là các lực lượng tự nhiên như Hoàng Hà, mẹ Đất, núi non, gió và các thần bốn phương. Nhưng hoạt động cúng tế và chiêm bốc chủ yếu nhất thường có đối tượng là tổ tiên vương thất, nó được chuẩn bị long trọng, đối lập với sự rườm rà chệch choạc trong việc thờ cúng các thần linh tự nhiên.

Nếu như tục thờ cúng tổ tiên có lẽ có nguồn gốc từ việc thờ cúng người đã khuất từ thời tiền sử thì cũng không nên đánh đồng làm một để bàn. Quả thực, tổ tiên thông thường được coi là linh hồn của vong giới, là lực lượng trung gian giữa con người và lực lượng siêu nhiên, nhưng đồng thời lại có mối liên hệ không thể đứt lìa với con cháu đời sau vẫn đang còn tại thế. Mặc dù có ranh giới sinh tử, tổ tiên với tư cách là một thành viên trong gia đình vẫn chiếm một vị trí nhất định và đóng một vai trò quan trọng trong gia tộc. Nói cách khác, quan hệ giữa người đã khuất với người nhà còn tại thế không mấy khác biệt so với quan hệ giữa những người đang sống trên cõi đời này. Do đó, giữa việc thờ cúng tổ tiên mang

tính chất tôn giáo với những quy tắc lễ nghi mà người còn sống bắt buộc phải tôn trọng có một mối quan hệ mang tính tiếp nối. Với tư cách là hiện tượng tôn giáo tín ngưỡng, thờ cúng tổ tiên khiến cho cộng đồng gia tộc trình hiện thành mô hình tổ chức xã hội. Có lẽ chính vì vậy, thờ cúng tổ tiên ngoài chức năng tôn giáo thuần túy của nó ra, ở một ý nghĩa nào đó còn thúc đẩy sự phát triển của quan niệm về trật tự chính trị xã hội Trung Quốc.

Hơn cả một linh hồn thuộc về thế giới âm, tổ tiên đại diện cho địa vị của gia đình và vai trò của gia đình, trong đó nó được "hòa nhập" đến nỗi lịch sử cá nhân và vận mệnh cá thể đều dường như mất hẳn. Vậy nên, nguyên nhân của hiện tượng thần thoại nghèo nàn hoặc nhân tố thần thoại không nhiều trong văn hóa Trung Quốc, ngoài việc truyền thống Nho gia cố ý che đậy thì việc thờ cúng tổ tiên và tính chất của khái niệm tổ tiên cũng có thể là một cách lý giải. Nó không những đã làm mờ ranh giới giữa sinh và tử mà còn xóa bỏ ranh giới giữa người và thần.

Ở đây, chúng ta có lẽ sẽ liên tưởng một cách vội vã đến chủ nghĩa nhân thần trong thần thoại Hy Lạp cổ: thay vì biến hóa người xưa thành thần hay á thần, thì nói như Derk Bodd, thờ cúng tổ tiên lại "biến thần thoại thành những câu chuyện có vẻ xác thực và biến thần linh thành người"[9]. Quá trình này có vẻ như đầy nghịch lý, song lại khiến cho tư duy Trung Quốc xa rời khuynh hướng của thuyết "thần nhân đồng hình" [thần và người giống nhau về hình dáng và cung cách] của Hy Lạp cổ mà biểu hiện của nó là cá tính, sức sáng tạo và tóm lại là sự tự do đều thuộc về thần linh. Tổ tiên thể hiện qua hình ảnh thần linh không có ý chí quyết đoán hay tùy hứng, ngay từ khởi đầu hình ảnh này đã được lĩnh hội thông qua thân phận tổ tiên, trong quan niệm về một trật tự gia đình và lấy đó làm nền tảng để thiết lập sự hòa hợp.

---

[9] "Myths of Ancient China" (Thần thoại Trung Quốc cổ đại), in trong Essays on Chinese Civilization (Tuyển các bài viết về văn minh Trung Quốc), Princeton University Press, 1981, tr. 45-84. Về thần thoại cổ đại Trung Quốc, xem Chantal Zheng, Mythes et Croyances du monde chinois primitif (Thần thoại và tín ngưỡng trong xã hội nguyên thủy Trung Quốc), Paris, Payot, 1989; Rémi Mathieu, Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne (Tuyển tập thần thoại truyền thuyết Trung Quốc cổ đại), Paris, Gallimard, 1989; Anne Birrell, bản dịch tiếng Anh: Sơn hải kinh: The Classic of Mountains and Seas, London: Penguin, 1999, Chinese Mythology. An Introduction (Giới thiệu thần thoại Trung Quốc), Baltimore & London, The John Hopkins University Press, 1993; và của cùng tác giả: Chinese Myths (Thần thoại Trung Quốc), London, 2000.

Nghi lễ hóa của ý thức tôn giáo

Nghi lễ tế tổ, với mục đích khẩn cầu tổ tiên chuyển lời đến các bậc thần linh tối cao, có những quy định cực kỳ chi tiết và tỉ mỉ, thậm chí mang tính quan phương. Tất cả không phải ngẫu nhiên tình cờ, càng không có bất cứ sắc thái tưởng tượng siêu tự nhiên nào. Vì e sợ có sự lẫn lộn "thẩm quyền" giữa các bậc tổ tiên, người ta đã sắp xếp theo thế hệ, tuổi tác và hiến tế theo một lịch trình nghiêm ngặt. Chiêm bốc, chính là nhằm xác định ngày nào sẽ cúng lễ bậc tổ tiên nào, tế phẩm là gì, số lượng bao nhiêu... Vào cuối đời Thương, vai trò của chiêm bốc chính là thông báo cho các bậc tổ tiên biết về hoạt động cúng tế đang được tiến hành, cầu mong cho quá trình cúng tế không xảy ra sai sót hoặc gặp phải điều không may.

Xét từ nhiều phương diện, chiêm bốc không quan tâm đến việc lời khấn cầu có thể được thực hiện hay không, không "dò đoán" ý định của thần linh, chỉ mong muốn quá trình khẩn nguyện được hoàn thành một cách thuận lợi. Nó là một cách thức để khiến thần linh biết được những mong muốn của con người, còn con người thì cảm thấy an lòng vì thần linh biết được lời khẩn cầu của họ. Người chiêm bốc không trực tiếp nói với thần linh điều khẩn nguyện của họ mà thông qua một lần hiến tế để quan sát phản ứng của thần linh. Sự cao minh của người chiêm bốc không phải ở chỗ đạt được đáp án về câu hỏi nêu ra, mà là đạt được sự ám thị thần bí về một hành vi giả định. Những điều này dường như chính là chức năng của minh văn để khẩn cầu lời sấm truyền của thần mà người ta đã khó nhọc khắc lên trên giáp cốt. Điều đáng kinh ngạc hơn là, những chiêm bốc được cấu thành từ những câu hỏi được nêu ra vào cuối đời Thương không hề tìm kiếm cái chưa biết, ngược lại, nó tìm hiểu những vấn đề của một lĩnh vực nào đó đã được dự trù sắp đặt sẵn,mà chúng ta có thể gọi chúng là những câu hỏi tu từ. Điều này khiến cho những thần dụ không có tính chất tiên tri mà được trao cho đặc trưng mang tính nghi lễ. Xét theo ý nghĩa này, hoạt động chiêm bốc của Trung Quốc giống như là con đẻ của tôn giáo chứ không phải là phương kỹ ma thuật, và điều này lý giải vì sao nó đã thẩm thấu tinh thần tôn giáo một cách sâu sắc như vậy.

Thờ cúng tổ tiên là do phụ-vương (vua cha) hoặc bậc trưởng gia chủ trì chứ không phải tầng lớp tư tế đặc định, và chiêm bốc thông thường được tiến hành đi kèm với việc cúng tế, việc cúng tế phải được chuẩn bị trước, sắp xếp tiến hành vào trước chiêm bốc và chúng ta có thể chứng kiến qua thực tế này, hoạt động cúng tế

tôn giáo thuần túy dần dần tách rời khỏi chiêm bốc. Cúng tế là hành vi tôn giáo theo ý nghĩa nghiêm ngặt của nó, chiêm bốc từng bước diễn biến thành hình thức và chức năng nghi lễ. Cuối đời Thương, chiêm bốc dần dần nặng về khuynh hướng nghi lễ hóa, sau khi nhà Chu nắm quyền, khuynh hướng đó được phát triển một cách tự nhiên. Xét trên ý nghĩa đó, văn hóa thế tục của nhà Chu được coi là sự kế thừa một cách sáng suốt đối với văn hóa ma thuật - tôn giáo của nhà Thương. Thông qua nghiên cứu những bốc từ hiện còn, chúng ta có thể cho rằng, người đương thời đã không còn giải thích tai họa là do sự tùy hứng và ác ý của các bậc tổ tiên đã lìa đời, mà là hệ quả từ hành vi của con cháu đời sau đang tại thế, từ đó cũng hình thành một hệ thống giá trị quan tôn giáo mang tính nhất quán. Sự giao lưu trực tiếp khả dĩ diễn ra giữa thế giới siêu nhiên mà tổ tiên cư ngụ với cõi đời này có thể là nguồn gốc của tính kết nối mà tư tưởng Trung Quốc cổ đại thiết lập giữa trời và người.

Từ "Đế" đến "Thiên"

Bên trên thần linh tự nhiên và vong linh tổ tiên dường như đóng vai trò trung gian, minh văn bốc từ đã cho thấy sự tồn tại của một tín ngưỡng vào đấng thần linh tối cao toàn năng cai trị toàn bộ giới tự nhiên và con người: Đế (hay Thượng đế 上帝). Sau này các nhà truyền giáo Dòng Tên cũng dùng chữ "Đế" để dịch khái niệm Chúa Trời (Dieu). Những nghiên cứu gần đây đã nhất trí cho rằng sự xuất hiện của bậc thần linh - Đế - này có liên quan đến thể chế quyền lực tối cao của nhà Thương. Mấy đời quân chủ cuối cùng của nhà Thương có khuynh hướng thần thoại hóa bản thân, tự xưng là "Đế". Đế chỉ hình thức quân quyền ngự trị trên vương quyền thông thường, tương ứng với "empereur" trong tiếng Pháp. Cách xưng hô này ban đầu dùng để chỉ quân vương trong thần thoại thượng cổ. Năm 221 Tr.CN, Tần vương thống nhất Trung Quốc tự xưng "Thủy Hoàng Đế", khởi đầu cho cách xưng hô này trong suốt các đế chế sau đó hơn 20 thế kỷ.

Thờ cúng tổ tiên của nhà Thương là đặc quyền của vương thất: một mặt, chỉ có nhà vua mới có quyền chủ trì nghi lễ, mặt khác, với tư cách là tư tế của tất cả mọi người, quân vương vừa chủ trì các hoạt động tế tự tổ tiên mình đồng thời cũng chủ trì tế tự mọi tổ tiên của thị tộc. Đó chính là nguyên nhân khiến cho tầng lớp tư tế độc lập không tồn tại, cũng là biểu hiện của sự thâu tóm tôn giáo của chính trị từ đời Thương về sau. Quân vương có quyền thông qua chiêm bốc để đưa ra quyết định, có quyền thông qua khẩn cầu và hiến tế để ảnh hưởng tới ý chí của tổ tiên, hợp pháp

hóa việc quyền lực chính trị chỉ tập trung vào một cá nhân quân vương. Với tư cách là kết quả tất yếu của mối quan hệ giữa thế giới tổ tiên với thế giới này, quân vương các đời trong trật tự loài người cũng trở thành "thế thân" của bậc đế duy nhất. Quan điểm này sẽ tạo nên nền tảng thực tiễn của tư tưởng và chính trị Trung Quốc, nối dài tới tận đầu thế kỷ XX.

Tính chủ đạo của hoạt động thờ cúng tổ tiên ở Trung Quốc cổ đại đã thúc đẩy sự hình thành của thuyết khởi nguyên vũ trụ lấy mô hình thai nghén hữu cơ làm nền tảng hơn là cơ chế nhân quả hoặc sáng thế luận hư vô được hoàn thành bởi lực lượng tiên nghiệm. Vị thần linh tối cao vô thượng đồng thời cũng là tổ tiên không phải là động lực đầu tiên hoặc đấng sáng thế toàn năng mà hiện hữu như một kiểu cấu trúc trật tự đóng vai trò tâm trục trong vũ trụ và chính trị xã hội của loài người, được cấu thành bởi sự hài hòa lẫn nhau giữa thực thể và năng lượng; chính trị xã hội của loài người được vận hành thông qua quy phạm lễ nghi và mạng lưới quan hệ đẳng cấp và thân tộc.

Trật tự được nói đến ở đây không phải là nguyên tắc lý tính bài trừ phi lý tính và siêu nhiên, mà là khái niệm tổng quát bao hàm mọi cấp độ kinh nghiệm nhân loại thậm chí cả cấp độ siêu nhân loại, nhưng thành phần thần thoại của nó và thành phần tôn giáo của nó đã bị quy giản đi rất nhiều. Xét trên ý nghĩa đó, bước quá độ giữa nhà Thương và nhà Chu có thể nói là mang đặc trưng của sự chuyển hóa từng bước từ ý thức tôn giáo sang ý thức nghi lễ mang bản chất vũ trụ. Bước chuyển biến này có một số dấu hiệu, như sự thiếu vắng tinh thần cầu nguyện hay khuynh hướng hệ thống hóa thần thoại. Từ những thư tịch còn lưu truyền đến tay chúng ta, có thể thấy sự nghèo nàn của thần thoại Trung Quốc cổ đại. Đến nỗi chúng ta phải đặt câu hỏi mà nói theo lời của Paul Veyne là, bản thân người Trung Quốc liệu có tin vào thần thoại của họ hay không?[10] Học thuyết vũ trụ của Trung Quốc dường như đã vượt khỏi vũ trụ khởi nguyên luận từ rất sớm và có thể đã thay thế cho thần thoại. Nếu như luận thuyết thần thoại và tư tưởng tôn giáo là song hành, vậy thì, sự ẩn giấu của thần thoại trong văn hóa Trung Quốc có thể có liên quan tới sự chấn động tư tưởng trong bước quá độ từ tư tưởng tôn giáo sang tư tưởng vũ trụ vào giữa đời Thương và đời Chu. Thư tịch văn bia, văn khắc đã cho thấy bước chuyển đổi về mặt ngôn từ - từ "Đế" (thần linh tối cao) sang "Thiên" (Trời) - dường như hết sức tự nhiên, "tính siêu nghiệm của thế giới thần linh ở bên trên con người, thống trị giới tự nhiên từng bước suy giảm. Đối với kẻ thần phục, nó chỉ là quy phạm siêu nghiệm. Đối với vạn vật bị chi phối, nó chỉ là nguyên tắc sơ khởi ban đầu"[11]. Thiên - vẫn trình hiện với tư cách là ý chí năng động -

về sau càng được coi là cội nguồn và bảo đảm cho trật tự lễ nghi và sự hài hòa tiên thiên.

---

[10] Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante (Người Hy Lạp cổ liệu có tin vào thần thoại của họ? Bàn về cơ cấu tưởng tượng), Paris, Nxb. du Seuil, 1983.

[11] Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 368. Robert Eno, The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery (Sự sáng tạo của Nho gia đối với Trời: triết học và sự phòng vệ của Lễ trị), Albany, State University of New York Press, 1990.

Trật tự mới được thiết lập bởi nhà Chu dựa trên thông tin chính trị - tôn giáo khá rõ ràng: ý muốn đồng hóa "Thiên" - thần linh tối cao của chính họ với các bậc quân vương là tiền nhân, thậm chí loại bỏ mọi quan hệ huyết thống giữa thần linh với một bậc quân vương đặc biệt nào đó. Sự biến đổi của từ vựng ở đây rõ ràng tỏ ra không chút do dự: "Đế ý" [ý vua] đã biến thành "Thiên mệnh" 天命 [mệnh Trời]. Quan niệm "Thiên mệnh" này sẽ trở thành căn bản của mọi lý luận chính trị của Trung Quốc, cũng là lý do mà nhà Chu đã tìm ra để lý giải cho hành động lật đổ nhà Thương của mình: những vị quân vương cuối cùng của nhà Thương không xứng đáng cai trị, do đó mệnh Trời đã để cho nhà Chu trừng phạt và thay thế họ.

Như vậy, quyền lực không còn là đặc quyền của một tông thất duy nhất từ Đại Vũ lập nên nhà Hạ rồi kế đó cha truyền con nối mãi về sau mà Thiên mệnh có thể thay đổi, quyền lực có thể từ hoàng tộc này chuyển sang một hoàng tộc khác, chỉ cần hoàng tộc trước đó không còn xứng đáng để cai trị nữa. Các nhà tư tưởng thuộc phái Cách tân của thế kỷ XIX đã dùng từ "cách mệnh" 革命 (thay đổi Thiên mệnh) để dịch từ "révolution" của phương Tây. Khái niệm "Thiên" này ngay từ đầu đã có hàm nghĩa chính trị, vũ trụ quan của Trung Quốc trước hết là nhằm hướng tới thế giới nhân sinh: trật tự xã hội và trật tự vũ trụ kết nối với nhau, tan hòa vào nhau[12].

Lý và Lễ: Trật tự và nghi lễ

Bất kể chúng ta nghiên cứu từ hệ thống quan hệ họ hàng, thực tiễn tôn giáo, cấu trúc chính trị hay một góc độ nào khác, tư tưởng Trung Quốc cổ đại đều thể hiện sở thích đối với trật tự hay nói chính xác hơn là sở thích đối với sự ổn định có trật tự, đồng thời đặt nó vào thứ hạng cao nhất. Sở thích đối với trật tự này tập

trung ở khái niệm Lý 理. Nghĩa gốc của Lý là đường vân tự nhiên trên ngọc. Khái niệm này là một kiểu trật tự thiên về nghi lễ hơn là trật tự khách quan phù hợp với mục đích luận: "Nếu như tư tưởng Hy Lạp cổ có dấu ấn của tinh thần thợ gốm: nhào nặn đất sét từ không có hình dạng gì, sau đó định hình hoàn toàn dựa trên ý muốn của thợ gốm, thì chúng ta thấy rằng tư tưởng Trung Quốc lại mang dấu ấn của tinh thần thợ ngọc: thợ ngọc quen thuộc với độ cứng của ngọc đá, mọi nghệ thuật của anh ta đều nằm ở chỗ dựa trên những đường vân của chất liệu gốc để làm nổi bật hình thái vốn có của ngọc; trước khi phát hiện ra ngọc, anh ta căn bản không hề biết hình thái của ngọc sẽ ra sao"[13].

Đây cũng chính là chỗ ăn ý của hai chữ đồng âm: Lý 理 và Lễ 禮[14]. Lễ không phải là một hàng rào từ bên ngoài áp vào cho vũ trụ mà là kinh mạch của bản thân vũ trụ, cần con người đi tìm kiếm, phát hiện để diện mạo chân thực của nó được hiển lộ ra. Lý trí Trung Quốc không muốn vượt lên thần thoại, không muốn phản đối thần thoại để xác nhận tự ngã, nó sinh ra từ tinh thần lễ chế, lễ chế đã tác tạo nên hình thức của nó. Lý và chữ đồng âm với nó được nhắc đến ở đoạn trên là Lễ - hài hòa một cách tự nhiên, và với Văn 文 mà đoạn dưới đây sẽ nói tới cũng là như thế. Văn, có thể giải thích là một người múa, trên ngực có vẽ lông chim, hóa trang thành chim; từ đó mà phái sinh ra hàm nghĩa "hình vẽ", "hoa văn" hay có nghĩa như pattern trong tiếng Anh. Trong thế giới quan tôn giáo mang đặc trưng phiếm thần luận này, Văn trước hết là một hình vẽ có chức năng thần bí, cuối cùng bằng phương thức thông thường hơn, diễn biến thành một ký hiệu, đặc biệt là một ký hiệu chữ viết, thậm chí trở thành biểu tượng nền tảng của văn hóa. Cho nên nhà Chu coi Văn là đặc trưng chủ yếu của mình, thụy hiệu của bậc quân vương đầu tiên của nhà Chu chính là Văn, sau đó còn có Vũ của Vũ Vương, cấu thành truyền thống Văn - Vũ phối hợp và bổ sung cho nhau[15].

---

[12] Miêu tả phương cách xếp đặt không gian và thời gian của đế Nghiêu mà Thượng thư đã nhắc tới trong chương 10 sách này. Thượng thư, xin xem chương 2 sách này, chú thích số 30.

[13] Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 285.

[14] Để phân biệt hai từ đồng âm, LÝ và LỄ được viết hoa. Anne Cheng, "LI 理 ou la leçon des choses", (Lý hay bài học về sự vật), Philosophie (Triết học), 44 (1994), Paris, Nxb. de Minuit, tr. 52-71.

[15] Về "Văn", có thể tham khảo: Lothar Von Falkenhausen, "The Concept of Wen in the Ancient Chinese Ancestral Cult", ("Văn" trong thờ cúng tổ tiên của Trung Quốc cổ đại), in trong Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (Văn

học Trung Quốc, tản văn, luận văn, bình chú), 18 (1996), tr. 1-22; Michael Nylan, "Calligraphy, the Sacred Text and Test of Culture" (Thư pháp, Thiêng văn và đánh giá Văn hóa), in trong Character and Context in Chinese Calligraphy (Đặc trưng và bối cảnh của thư pháp Trung Quốc), The Art Museum, Princeton University, 1999.

Xét từ góc độ này, xã hội Trung Quốc cổ đại không giống với xã hội hiện đại mà chúng ta đang sống, thời đại mà tri thức khoa học có thể giúp chúng ta nhận thức vũ trụ, nhưng vũ trụ ấy lại không thể đối thoại với chúng ta trong khuôn khổ cá nhân hay xã hội, thế giới thuộc về Trung Quốc cổ đại lại có chứa đựng hàm nghĩa. Nhưng hàm nghĩa ấy, con người có thể giải mã ra từ trong những đường vân tự nhiên của vũ trụ, chứ không phải được một cơ cấu hoàn toàn khác ban cho hoặc được hé lộ bởi một sấm truyền nào đó. Không giống với tinh thần nhân văn phương Tây tự xưng là phản đối chủ nghĩa giáo điều trong tôn giáo, tình cảm tôn giáo của Trung Quốc cổ đại không đứt lìa với ý nghĩa luân lý. Nếu như đặc trưng của bước quá độ từ nhà Thương sang nhà Chu là bước chuyển từ văn hóa pháp thuật - tôn giáo sang văn hóa luân lý thì văn hóa đời nhà Chu lại bảo lưu sâu sắc tinh thần và hình thức của văn hóa đời nhà Thương, đặc biệt là tính thiêng liêng của nghi lễ.

Sự thay đổi của thể chế từ nhà Thương sang nhà Chu chủ yếu mang đặc trưng nối tiếp, sự khác biệt thực sự phải đến tận thế kỷ VIII Tr.CN mới hiển lộ rõ. Khoảng năm 770 Tr.CN, vương triều nhà Chu suy vong, kinh đô dời về Đông, đồng thời cũng đánh dấu sự bắt đầu của đời Đông Chu. Chúng ta thấy rằng, quyền lực của quân vương nhà Chu đối với các nước chư hầu từng bước giảm sút, chỉ còn trên danh nghĩa, khi mà một số nước chư hầu có lực lượng quân sự hùng mạnh, mở rộng đất phong, quyền lực bá vương đối với các khu vực xung quanh thuộc quyền cai quản của họ vượt cả quyền lực trung ương. Khu vực trung ương đó được gọi là "Trung Quốc" (中國), sau này nó trở thành đại từ chỉ cả quốc gia. Cũng trong những năm tháng rối ren phản ánh quá trình tan rã cấu trúc chính trị xã hội của nhà Chu như thế, các học thuyết triết học cũng đã phát triển đến độ chín muồi. Đầu tiên là thời "Xuân Thu" từ năm 722 Tr.CN đến năm 481 Tr.CN, cùng tên với bộ sử Xuân Thu. Sau đó là đến thời "Chiến Quốc", các nhà sử học hầu hết đều cho rằng nó bắt đầu vào năm 403 Tr.CN, kết thúc vào năm 256 Tr.CN, cách thời điểm Tần Thủy Hoàng thống nhất thiên hạ vào năm 221 Tr.CN không lâu[16]. Quan điểm Trung Quốc cổ đại tiếp tục lấy Thiên - Nhân nối tiếp (Thiên cuối cùng đã hòa trộn với Tự nhiên) làm đặc trưng, trong cả nghi lễ Nho gia và Đạo giáo, song, có vẻ như mối quan hệ Trời - Người này ngày càng bị đe dọa

trước khi thời đại đế chế xuất hiện.

---

[16] Lý Học Cần (Li Xueqin), Trương Quang Trực (K. C. CHANG) dịch, Eastern Zhou and Qin Civilizations (Đông Chu và văn minh đời Tần), New Haven, Yale University Press, 1985. Xuân Thu xin xem chương 2 sách này, chú thích số 34.

Chương 2
Khổng Tử đặt cược vào con người

Thế kỷ VIII Tr.CN, nhà Chu dần suy yếu, thời kỳ Xuân Thu bắt đầu, nền tảng giá trị và tín ngưỡng bị lung lay, vấn đề căn bản đương thời không phải là tìm hiểu xem vì sao nhà Chu lại có thể tan rã, mà vì sao Trời lại để một vương triều ngày càng suy tàn vẫn tiếp tục nắm quyền. Việc đánh mất đặc quyền chấp chính của quân vương đương triều đã ảnh hưởng trực tiếp đến khái niệm Trời - đấng tối cao phán xét với tư cách là người bảo đảm cho quân vương, hiển nhiên cũng tác động đến tư tưởng triết học đương thời. Giống như Platon đối mặt với sự sụp đổ thể chế thành bang cũ của Hy Lạp cổ, sự sụp đổ của thế giới quan và trật tự chính trị đời Chu cũng lý giải cho phần lớn tư tưởng của Khổng Tử:

> Khổng Tử nói: Thiên hạ có đạo thì việc lễ nhạc chinh phạt do ở Thiên tử mà ra; thiên hạ vô đạo thì việc lễ nhạc chinh phạt do ở Chư hầu mà ra. Chư hầu quyết định, hiếm thấy được 10 đời mà không mất nước; đại phu quyết định, hiếm thấy được 5 đời mà không mất nước; bồi thần nắm mệnh nước, hiếm thấy được 3 đời mà không mất nước. Thiên hạ có đạo thì việc chấp chính không nằm trong tay đại phu. Thiên hạ hữu đạo thì thứ dân không có gì phải dị nghị[1].

---

[1] *Luận ngữ, Quý thị, XVI, 2.*

"Trường hợp" Khổng Tử

Trên cả một cá nhân hay một nhà tư tưởng, thậm chí trên cả một trường phái tư tưởng, Khổng Tử đại diện cho một hiện tượng văn

hóa đích thực, hòa nhập với toàn bộ vận mệnh văn hóa Trung Quốc. Hiện tượng này xuất hiện từ thế kỷ V Tr.CN, duy trì suốt 2.500 năm, trải bao thăng trầm biến đổi và còn mãi cho đến hôm nay.

Khổng Tử sở dĩ có thể trở thành một trong vài tên tuổi hiếm hoi nổi lên từ toàn bộ nền văn hóa Trung Quốc, trở thành một hiện tượng văn hóa nhân loại sánh ngang với Phật Thích Ca, Socrate, Chúa Giêsu, Karl Marx là vì, ở ông có một yếu tố then chốt, ông đã hoàn thành một bước "nhảy vọt về chất" không những từ góc độ lịch sử văn hóa Trung Quốc mà còn từ góc độ tư duy của con người về con người. Khổng Tử đánh dấu cho sự đột phá của triết học Trung Quốc, ở điểm này chúng ta cũng có thể thấy ở "thời đại trục" của ba nền văn minh khác vào thiên niên kỷ I Tr.CN là Hy Lạp cổ, Hebrew (Do Thái) và Ấn Độ. Cũng giống như trường hợp Phật Thích Ca hay các nhà tư tưởng tiền Socrate, những nhân vật lừng danh đương thời của Khổng Tử làm cho chúng ta có cảm giác rằng mọi thứ đã được định đoạt: vận mệnh của tư tưởng Trung Quốc từ đó bước vào chủ tuyến, đời sau khó có thể tư duy theo kiểu khác mà chỉ có thể dựa trên hình tượng cơ bản này của Khổng Tử.

Thế nhưng, danh tiếng của Khổng Tử cũng không hẳn là không để lại những điều nghịch lý: khác với những nhân vật cùng thời ở Ấn Độ hay Hy Lạp, Khổng Tử không phải là một triết gia thuộc một hệ thống tư tưởng nào, cũng không phải là người sáng lập của một tôn giáo hay một tín ngưỡng nào. Thoạt nhìn, tư tưởng của ông khá thực tế, những giáo huấn của ông cũng toàn là những phát ngôn rõ ràng dễ hiểu, thậm chí bản thân ông cũng tự cảm thấy cuộc đời mình hầu như thất bại. Vậy thì, tầm vóc độc đáo của ông do đâu mà có? Có lẽ đó là nhờ sự nung đúc con người Trung Quốc suốt hơn 2000 năm qua của ông, và hơn thế nữa, đó chính là vì ông là người đầu tiên đặt ra khái niệm hoàn chỉnh và phổ quát về luân lý đạo đức con người.

Con người

Như chúng ta đều biết, *Confucius* là cách gọi Latinh hóa tên của Khổng phu tử trong tiếng Trung (孔夫子, Khổng phu tử), được tạo ra bởi các vị thừa sai Dòng Tên khi họ tới Trung Quốc vào thế kỷ XVI để truyền đạo. Những tư liệu về cuộc đời Khổng Tử mà hôm nay chúng ta nắm được hầu hết đều căn cứ vào thư tịch do hậu thế cách Khổng Tử rất xa ghi lại[2]. Một quyển sách nhỏ được biên soạn dựa trên những ghi chép của đệ tử hoặc đệ tử cách đời của

Khổng Tử - Luận ngữ[3] - đã dùng phương thức đối thoại trực tiếp để ghi lại những quan điểm của Khổng phu tử. Đây chính là một bằng chứng sinh động nhất về nhân cách và học vấn của Khổng Tử được truyền đến tay chúng ta, cũng là một nguồn khơi gợi cảm hứng không ngừng cho văn hóa Trung Quốc.

---

[2] Xem Tả truyện và Tư Mã Thiên: Sử ký, thiên 47. Thông thường, Tả truyện được cho là hình thành vào giữa thế kỷ IV Tr.CN. Nó dựa vào thể biên niên của Xuân Thu để ghi chép một cách tỉ mỉ chính sử và dã sử thời kỳ các năm 722-464 Tr.CN. Đây cũng là một văn bản sử học kinh điển của truyền thống Nho gia (có thể xem chú thích số 34 ở dưới). Bản dịch ngoại văn có: bản dịch toàn văn của Séraphin Couvreur, Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan. La Chronique de la principauté de Lou (Xuân Thu và Tả truyện: biên niên sử nước Lỗ), 1914, 3 tập, Paris, Cathasia, 1951 tái bản; Burton Watson, The Tso chuan. Selections from China's Oldest Narrative History (Tả truyện: Tuyển tập tự sự cổ đại Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1989. Bản dịch ngoại văn của Sử ký có: Edouard Chavannes, Les Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien (Sử ký của Tư Mã Thiên), quyển 1-47, 1895-1905, in lại có bổ sung quyển 48-52), Paris, Adrien Maisonneuve, 1969; Burton Watson, Records of the Grand Historian of China, 2 tập, NewYork, Columbia University Press, 1961; 3 quyển có hiệu đính, sửa chữa do Nxb. Đại học Hongkong xuất bản; Cùng tác giả, Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China (Tư Mã Thiên - nhà sử học lớn của Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1958. William H. Nienhauser, Jr. chủ trì bản dịch toàn văn bằng tiếng Anh, The Grand Scribe's Records, dự kiến xuất bản 9 quyển, tập 1 và 7, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

[3] Bản dịch đã lỗi thời của Séraphin Couvreur, (nhà truyền giáo ở Trung Quốc vào đầu thế kỷ XX), Les Entretiens de Confucius et de ses disciples (Luận ngữ của Khổng Tử và các học trò), được đưa vào Les Quatre Livres (Tứ thư), 1895; tái bản, Paris, Cathasia, 1949. Ngoài ra, bản dịch tiếng Pháp (sắp xếp theo thứ tự ABC) gồm có: Anne Cheng, Entretiens de Confucius, Paris, Nxb. du Seuil, 1981; Pierre Ryckmans, Les Entretiens de Confucius (Luận ngữ), Paris, Gallimard, 1987; André Lévy, Confucius. Entretiens avec ses disciples (Khổng Tử: Luận ngữ), Paris, Flammarion, 1994. Bản dịch tiếng Anh có: Arthur Waley, The Analects of Confucius, London, Allen & Unwin, 1938; D.C. Lau, The Analects, Harmondsworth, Penguin Books, 1979; Raymond DAWSON, Confucius, The Analects, Oxford University Press, 1993; E. Bruce Brooks & A. Taeko Brooks, The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors (Biện luận về Luận ngữ), New York, Columbia University Press, 1998. Bản dịch tiếng Đức: Richard WILHELM, Kung-Futse Gespräche (Luận ngữ của Khổng phu tử), 1910, tái bản, Düsseldorf, Diederichs, 1955. Bản dịch tiếng Italia: Fausto Tomassini, Testi Confuciani, Turin, Utet, 1974. Trong số rất nhiều tài liệu ngoại văn nghiên cứu về Khổng Tử và Luận ngữ có những công trình quan trọng sau: Richard Wilhelm, K'ungtze und der Konfuzianismus (Khổng Tử và Nho gia), Berlin & Leipzig, 1928; Herrlee G. Creel, Confucius, the Man and the Myth (Khổng Tử: con người và thần thoại), New York, John Day Co., 1949 (tái bản đổi tên thành: Confucius and the Chinese Way (Khổng Tử và Đạo của Trung Quốc), New York, Harper and Row, 1960; Herbert Fingarette, Confucius. The Secular as Sacred (Khổng Tử: từ phàm thành thánh), New

York, Harper & Row, 1972; David L. Hall & Roger T. Ames, Thinking Through Confucius (Suy nghĩ qua trường hợp Khổng Tử), Albany, State University of New York Press, 1987; Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken (Luân lý Trung Quốc trong thời đại trục), Francfort, Suhrkamp, 1992; Cùng một tác giả, Konfuzius (Khổng Tử), Munich, Beck, 1995.

Theo quan điểm truyền thống, về ngày tháng năm sinh của Khổng Tử, ông được cho là sinh vào năm 551 Tr.CN, mất vào năm 479 Tr. CN, hưởng thọ 72 tuổi. Đây có lẽ chính là nguyên nhân khiến ông luôn được thể hiện dưới hình tượng một bậc cao niên trí giả được mọi người kính nể. Ông sinh ở nước Lỗ (nay là tỉnh Sơn Đông) - một nước chư hầu bé nhỏ ở trung nguyên. Nước Lỗ là cái nôi của văn hóa nghi lễ cổ đại, cả về nguồn gốc thị tộc lẫn địa lý đều gần gũi với vương thất nhà Chu, đây cũng là nguyên nhân giải thích vì sao Khổng Tử lại quyến luyến sâu sắc với vương triều Chu và giá trị của nó. Mặc dù Khổng Tử có lẽ có xuất thân quý tộc, nhưng trong Luận ngữ ông thường nhắc đến gia cảnh khá nghèo nàn khi còn trẻ. Theo xuất thân xã hội, Khổng Tử là đại diện cho tầng lớp Sĩ (士). Sĩ là tầng lớp trung gian giữa quý tộc chinh chiến và nông phu, thợ thủ công, có tài năng nổi trội trên rất nhiều phương diện, đặc biệt là phương diện văn hóa, cuối cùng tạo nên tầng lớp Sĩ đại phu nổi tiếng của đế chế Trung Quốc[4]. Khổng Tử đã tham dự vào đời sống chính trị của nước Lỗ từ rất sớm, đã từng giữ các chức Trung đô tể, Đại tư khấu (Hình Bộ Thượng thư) coi việc hình án.

---

[4] "Sĩ" của Trung Quốc cổ đại, tốt nhất là chúng ta trực tiếp dùng tiếng Trung mà không dịch thành tiếng Pháp "lettrés". Các triết gia châu Âu thế kỷ XVIII dùng từ "lettrés" để chỉ tầng lớp xã hội "vừa có học vấn vừa đảm nhiệm một chức vụ trong quan trường" của Trung Quốc.

Tương truyền, Khổng Tử vì bất mãn với chính trị của quân vương nước Lỗ nên đã rời khỏi cố quốc. Khi bước vào tuổi ngũ tuần, Khổng Tử hoàn toàn từ bỏ chính trường, vì ông hiểu ra rằng, đối với những bậc quân vương đã mất đi ý nghĩa về Thiên mệnh, ngoài thỏa hiệp ra thì không còn cách nào khác. Ông tin rằng mình trực tiếp nhận sứ mệnh từ Trời, với danh nghĩa đó ông đã chu du liệt quốc ròng rã 12 năm để kiếm tìm đường lối Chính đạo. Xuất phát từ nỗi thất vọng với quân vương [Lỗ Định Công] của cố quốc, ông hy vọng có thể mưu chính cho các bậc quân vương khác, nhưng dường như đều không mấy thành công. Người cùng thời với Khổng Tử coi đó là "Tri kỳ bất khả nhi vi chi giả" (Kẻ biết

là không thể làm được mà cứ làm)[5].

---

[5] *Luận ngữ, Hiến vấn, XIV, 41.*

Khi đã ngoài 60 tuổi, Khổng Tử trở về nước Lỗ, dành những năm tháng cuối đời để giảng dạy cho số môn đồ ngày càng theo học đông đảo. Theo quan điểm truyền thống, cũng chính trong thời gian này, ông bắt đầu biên soạn, hoặc ít nhất là biên soạn chỉnh lý lại thư tịch cổ. Một số thư tịch cổ được hậu thế coi là tác phẩm của Khổng Tử đồng thời được tôn vào hàng luân lý kinh điển. Tuy nhiên, trên thực tế thì những thư tịch này đã tồn tại từ trước thời đại của Khổng Tử, ông thậm chí còn dùng chúng vào việc dạy học. Có lẽ, cách của Khổng Tử là viết lại và lý giải lại những tư liệu đó dưới nhãn quan luân lý và giáo dục.

"Ngô thập hựu ngũ nhi chí vu học" [Ta 15 tuổi thì chuyên tâm vào việc học]

Luận ngữ là tác phẩm đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc được tác giả biểu đạt với tư cách cá nhân để nói về chính mình, sử dụng tên tuổi của mình và tạo nên tầm vóc của một tác giả đích thực. Ngôn luận của Khổng Tử, ngay từ đầu đã hoàn toàn tập trung vào các khái niệm *nhân* và *lễ*, điều đó cũng cấu thành nên chủ đề trung tâm của triết học Khổng Tử - ba "cực" *học, nhân, lễ* - là những yếu tố căn bản xuyên suốt học thuyết của ông.

Vậy thì, rốt cuộc *Luận ngữ* bàn về cái gì? Từ những hội thoại, đoản cú rời rạc, thật khó có thể lần ra một hệ thống, chủ đề hoặc đề tài được xử lý theo chiều hướng phát triển sâu hơn dù chúng ta có cảm giác rõ ràng rằng Khổng Tử muốn truyền đạt một thông điệp cụ thể nào đó. Vấn đề mang tính nền tảng ở đây là cách thức mà chúng ta trở nên một con người hoàn thiện. Đây là một cuốn sách đầy ắp sự sống, thậm chí chính là một cuốn sách về sự sống mà bậc Thầy chỉ cho chúng ta những giai đoạn chính của cuộc đời:

> Ta mười lăm tuổi thì chuyên tâm vào việc học, ba mươi tuổi thì lập thân, bốn mươi tuổi thì không còn nghi hoặc, năm mươi tuổi thì biết mệnh trời, sáu mươi tuổi thì không còn điều chướng tai, bảy mươi tuổi thì có thể làm điều mong muốn mà không vượt ra ngoài quy củ[6].

Khổng Tử trước hết là một nhà giáo, mọi tư tưởng của ông đều xuất phát từ việc dạy học. "Học" đi trước, nó chiếm vị trí trung

tâm nơi Khổng Tử, nó tương ứng với tín niệm của Khổng Tử rằng nhân tính có thể hoàn thiện đến vô cùng: mỗi một con người đều là một sinh mệnh có thể cải tiến không ngừng, hoàn thiện vô hạn. Lần đầu tiên trong văn hóa quý tộc vốn có sự phân chia đẳng cấp xã hội, đẳng cấp tôn thất rõ ràng, con người được quan tâm với tư cách là một chỉnh thể. Như Khổng phu tử từng nói: "Hữu giáo vô loại" [Dạy người, không phân tầng lớp]7. Vì vậy chúng ta đã có thể nói tới sự đặt cược vào con người và chủ nghĩa lạc quan triệt để của Khổng Tử, dẫu rằng Khổng Tử chưa từng nói trực tiếp đến "tính bản thiện" của con người như Mạnh Tử sau này.

---

[6] Luận ngữ, Vi chính, II, 4.

Câu cuối cùng, tương tự như lời cảm thán của họa sĩ Henri Matisse khi ông 60 tuổi: "Trong hơn 40 năm, ta không ngừng làm việc, học tập, trau dồi kiến thức. Đến nay, tất cả đều có thể làm thuận theo tâm nguyện". Hoặc như triết gia Gilles Deleuze đã nói: "Đối với một số người, sự già nua đương nhiên không mang đến tuổi trẻ vĩnh hằng, mà là sự tự do hoàn toàn và tính tất yếu thuần túy", xem: Qu'est-ce que la philosophie? (Triết học là gì?), sđd, Paris, Nxb. de Minuit,1991, tr. 7.

[7] Luận ngữ, Vệ Linh công, XV, 38. Ở đây, ý ngoài lời của nó là: dưới chế độ phong kiến của nhà Chu, quý tộc bất luận thuộc đẳng cấp nào đều có thể có trường học của mình.

"Học" là chủ đề thứ nhất, ngay thiên đầu tiên của *Luận ngữ*:

> Học đi đôi với hành, chẳng vui sao? Có bạn ở phương xa đến, chẳng sướng sao? Người chẳng biết đến ta mà không tức giận, chẳng phải cũng đáng là bậc quân tử sao? (**Học nhi, I, 1**)

Khổng Tử không hề bắt đầu từ việc tuyên truyền một tư tưởng nào đó mà chỉ đề xuất cho con người một giải pháp học tập khi dấn thân vào cõi nhân sinh. Đây chủ yếu là kinh nghiệm sống, không hẳn là giáo thuyết trí tuệ. Trên thực tế, không có sự tách lìa giữa đời sống tinh thần và đời sống thể chất, giữa lý luận và thực tiễn, tiến trình của tư tưởng và nhận thức được quyết định bởi toàn bộ tồn tại của con người. Học được thể nghiệm qua thực tiễn, có thể chia sẻ với người khác, là ngọn nguồn của niềm vui, việc học là ở bản thân, học vì bản thân. Khổng Tử chẳng phải đã nói: "Cổ chi học giả vị kỷ" [Người xưa học vì mình] (*Hiến vấn*, chương XIV) đó sao? Tức là, học không phải vì danh vọng, không phải để được thừa nhận. Việc học là ở bản thân ta, phải đạt đến độ "nhân bất tri nhi bất uấn" [thiên hạ không biết đến mà không tức giận].

Không phải vì người mà học, mà phải để cho người noi theo mà học. Bất cứ tình huống nào cũng đều có thể học, bởi vì con người trước hết là học trong giao tiếp:

> Khổng Tử nói: Ba người đi với nhau, tất có một người là thầy ta, chọn cái hay mà bắt chước, cái dở mà sửa mình. (**Thuật nhi, VII, 1**)

Giáo dục theo Khổng Tử không đơn thuần là tri thức sách vở. Quả thực, sự giáo huấn của ông lấy việc học tập thư tịch cổ đại làm nền, nhưng điều quan trọng không phải là bản thân nhận thức lý luận, mà là ý nghĩa thực tiễn cụ thể của nó. Do vậy, phải "biết như thế nào" chứ không phải là "biết cái gì". Nhận thức không chỉ là phải nắm được nhận thức lý tính mà quan trọng hơn là phải giúp ích cho việc nâng cao tâm tính:

> Khổng Tử nói: Học thuộc ba trăm bài Kinh Thi mà được giao chính sự thì làm không nên, đi sứ bốn phương thì không biết ứng đối, dẫu học nhiều cũng ích gì?[8] (**Tử Lộ, XIII, 5**)

> Khổng Tử nói: Về văn, ta đại để cũng như người khác. Dốc sức để làm nên bậc quân tử thì ta còn chưa đạt tới vậy. (**Thuật nhi, VII, 32**)

> Khổng Tử nói: Ta hiểu biết chăng? Không hiểu biết. Có người tầm thường hỏi ta, ta không biết gì cả, ta hỏi rõ ngọn ngành sự việc mà tận tâm tận lực giúp anh ta. (**Tử Hãn, IX, 7**)

Đối với những người mới bước vào đường đời, Khổng Tử dạy họ rằng phải học cách sống trước khi học kiến thức:

> Trẻ nhỏ ở nhà thì hiếu thuận cha mẹ, ra ngoài phải tôn kính người trên, thận trọng và giữ chữ tín, yêu mến mọi người mà gần gũi người nhân đức, làm được những điều ấy rồi có thừa sức thì mới học văn. (**Học nhi, I, 6**)

---

[8] Ý này phản chiếu hình ảnh của quý tộc lớp trên thời kỳ Xuân Thu, họ ưa thích việc tức cảnh ngâm nga những áng thi ca có vần luật, có tiết tấu nhằm thể hiện sự cao nhã và tu dưỡng của bản thân. Những áng thơ ca này về sau được Khổng Tử san định thành Kinh Thi (xem chú thích số 31).

Mục đích thực tiễn của giáo dục là ở chỗ bồi dưỡng người có năng lực: xét từ phương diện chính trị, có thể phục vụ cho xã hội; xét về

phương diện đạo đức, có thể trở thành "quân tử"; hai phương diện này lại hợp làm một với nhau, bởi "thờ vua như thờ cha". Ở vào thời đại mà giáo dục thuộc đặc quyền của quý tộc, Khổng Tử khẳng định rằng, đặc quyền giáo dục cần phải được sử dụng hợp lý đồng thời bồi dưỡng nên tinh thần trách nhiệm. Khổng Tử hoàn toàn không hy vọng thay đổi trật tự đẳng cấp, chẳng hạn như coi giáo dục là con đường để nâng cao đẳng cấp xã hội… cho dù điều này là không thể tránh khỏi trong toàn bộ thời kỳ Tiên Tần. Ông đã giải thích giáo dục từ một góc độ trái ngược, khiến cho nó có một hàm nghĩa đạo đức: nói chính xác, chức trách của tầng lớp tinh hoa được giáo dục là chấp chính để làm điều thiện cho người khác. Điều này ngay lập tức sẽ liên quan đến mục đích, đến vận mệnh chính trị (theo nghĩa rộng) của người được giáo dục, anh ta không nên tự mình ẩn dật để tu thân cho riêng mình mà phải có trách nhiệm dấn thân tham dự vào tiến trình hài hòa của cộng đồng xã hội loài người.

"Học giả học sở dĩ vi nhân" [Bậc học giả học để làm người]

Từ quân tử 君子 (sát nghĩa: quân chi tử - tức con của vua chúa) xuất hiện thường xuyên trong *Luận ngữ*. Trong thư tịch cổ, nó chủ yếu chỉ thành viên quý tộc nhưng trong ngôn ngữ của Khổng Tử, *quân tử* có một hàm nghĩa mới, chỉ "phẩm chất" của người cao quý, nó không phải hoàn toàn là do xuất thân quyết định mà còn do giá trị đến từ việc tự hoàn thiện bản thân. Sự cao quý không hẳn đến từ xuất thân, đẳng cấp xã hội mà chủ yếu từ giá trị đạo đức. Quân tử, chính là "người có phẩm chất" hay "người thiện", đối lập với tiểu nhân 小人 "người bé mọn" xét về ý nghĩa đạo đức, hay "người kém". Cặp đối lập này trở thành chủ đề xuất hiện trở đi trở lại trong *Luận ngữ*, tuy rằng ở Khổng Tử, nó chủ yếu mang tính đạo đức chứ không phải mang tính xã hội, song nó vẫn chứng tỏ ý thức thường trực của người *quân tử* về việc tạo nên một người ưu tú:

> Quân tử nghĩ đến hình pháp, tiểu nhân nghĩ đến ơn huệ. (**Lý nhân, IV, 16**)

> Quân tử thân với khắp mọi người mà không tư vị, tiểu nhân tư vị mà không thân với khắp mọi người. (**Vi chính, II, 14**)

Nhiệm vụ lớn nhất của việc học chính là để trở thành quân tử. Mượn lời của một bậc Nho học, nhà tư tưởng lớn ở thế kỷ XI [thời

Bắc Tống], đó là "Học giả học sở dĩ vi nhân" (bậc học giả học là để làm người)[9].

---

[9] Trương Tái (1020-1078): nhà tư tưởng đầu đời Tống, xem chương 18 ở phần sau. Trương tử ngữ lục in trong Trương Tái tập, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1978, tr. 321.

Học để thành người, đó là mục đích cuối cùng của tự ngã, là giá trị cao nhất, không có gì có thể cao hơn nó nữa. Giống như tất cả những nhà tư tưởng Trung Quốc khác, Khổng Tử xuất phát từ sự nhìn nhận giản đơn mà tất cả mọi người đều có thể hiểu được: "Nhân" không phải do thiên phú, nó được đan dệt tác tạo nên từ trong quá trình giao lưu giữa con người với nhau và hướng tới sự hài hòa với cộng đồng. Toàn bộ lịch sử của nhân loại cũng như kinh nghiệm cá nhân của mỗi chúng ta đều quy chiếu với bản tính con người và quá trình hoàn thiện bản thân sẽ không bao giờ là đủ.

Nhân [仁]

Ở đây, chúng ta lại một lần nữa gặp từ nhân vốn đã tồn tại từ lâu trong thư tịch cổ (thông thường chỉ sự đại độ của vĩ nhân) nhưng Khổng Tử đã gán cho nó một nội dung và ý nghĩa mới. Có thể nói, nhân là một tư tưởng vĩ đại và mới mẻ của Khổng Tử, là kết tinh từ vụ đặt cược vào con người của ông. Chữ nhân [仁] gồm bộ nhân [人 , người] bên cạnh là bộ nhị [二 , hai]: con người chỉ có thể thành người trong quan hệ với người khác. Trong phạm vi quan hệ bản thân tự dạng của chữ nhân mở ra, "ngã" [我, tôi] thể được coi là thực thể ẩn náu bên trong, độc lập với người khác nữa mà là điểm hội tụ của quá trình giao lưu với con người. Một bậc thầy Kinh học ở thế kỷ II (thời Đông Hán) đã định nghĩa nhân cơ bản là "sự lưu tâm của con người khi họ chung sống với nhau"[10].

Nhân có thể được diễn giải bởi "phẩm chất con người" hoặc "ý nghĩa nhân sinh" tạo nên một cá nhân có đạo đức trong mạng lưới quan hệ với người khác trong đó sự phức hợp hài hòa cũng là hình ảnh của bản thân vũ trụ. Tư tưởng đạo đức lúc này không còn chú trọng vào việc tìm kiếm con đường làm thế nào để xây dựng mối quan hệ thân ái giữa các cá thể với nhau mà ngược lại, quan hệ đạo đức được đặt ở vị trí đầu tiên, bởi nó là nền tảng và cấu thành của toàn bộ nhân tính.

---

[10] Trịnh Huyền, chuyển dẫn theo Tiêu Tuần, Mạnh Tử chính nghĩa, Đài Bắc,

Trung Hoa thư cục, 1979, quyển 28, tr. 14a.

Nhân có lẽ là giá trị được Khổng Tử đẩy lên mức tối cao, cao đến mức không ai có thể với tới (bản thân Khổng Tử lại càng không), dường như chỉ có những bậc Thánh nhân trong huyền sử thượng cổ mới đạt tới điểm đó. Đồng thời, Khổng Tử lại nói Nhân rất gần chúng ta:

> Lẽ nào nhân xa lắm ư? Ta muốn nhân thì nhân đến vậy. (**Thuật nhi, VII, 29**)

Nhân không phải một điển hình hoàn thiện cứng nhắc mà mọi người cần phải mô phỏng, mà là một nhu cầu nội tại, là trật tự vốn có của sự vật, trong đó mọi người cần định vị lại chính mình. Nó không hẳn là một khuôn mẫu lý tưởng cần phải thực hiện mà đúng hơn là một cực hướng tới vô cùng:

> Tử Cống nói: Nếu có một người làm nhiều điều tốt cho dân, giúp dân sống tốt, thì thế nào, có phải là người nhân không?
>
> Khổng Tử đáp: Đâu chỉ nhân? Ắt là bậc thánh! Vua Nghiêu vua Thuấn có lẽ cũng khó được như vậy. (**Ung dã, VI, 28**)
>
> Nếu nói đến Thánh và Nhân, ta sao dám đương? Có điều ta gắng hướng theo Thánh và Nhân mà không chán, dạy người không mỏi, ta chỉ có thể nói như vậy mà thôi. (**Thuật nhi, VII, 32**)

Cho dù Khổng Tử không ngừng nói về nhân[11], thế nhưng ông lại từ chối đưa ra một định nghĩa minh xác nhằm khoanh vùng giới hạn. Đối với những câu hỏi mà các đệ tử nêu ra, cũng giống như tất cả những bậc thầy xuất sắc khác, ông căn cứ vào những đối tượng khác nhau để cân nhắc tình huống mà đưa ra câu trả lời[12]. Đệ tử Phàn Trì hỏi về Nhân, Khổng Tử trả lời là: "Ái nhân" [yêu người] (Nhan Uyên, XII, 22). Mọi người luôn muốn so sánh câu này với agapè (yêu) của Cơ Đốc giáo, nhất là từ khi các giáo sĩ Cơ Đốc truyền đạo vào Trung Quốc, song lại quên rằng, "Ái" mà Khổng Tử nói không có mối liên hệ với Thần thánh. Nó trước hết thuộc về Người, cắm rễ trong tình cảm con người và trong các mối quan hệ qua lại giữa con người với nhau. Đệ tử hỏi, liệu có chữ nào ích dụng suốt đời không, Phu tử đáp:

> Chữ "Thứ" chăng! Điều gì mình không muốn, thì đừng làm cho người. (**Vệ Linh công, XV, 23**)

---

[11] Chữ Nhân [仁] xuất hiện hơn 100 lần trong Luận ngữ, liên quan đến nội dung của 58 đoạn. Xem thêm Trần Vinh Tiệp (Chan Wing-tsit), "The Evolution of the Confucian Concept Jen" (Sự tiến triển của khái niệm "Nhân" của Nho gia), Philosophy East and West (Triết học phương Đông và phương Tây), 4 (1954-1955), tr. 295-319; "Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)" (Giải thích đối với "Nhân" của Trung Quốc và phương Tây), Journal of Chinese Philosophy (Kỳ san triết học Trung Quốc), 2, 2 (1975), tr. 107-129; Đỗ Duy Minh: (Tu Wei-ming), "Jen as a Living Metaphor in the Confucian Analects" ("Nhân" với tư cách là ẩn dụ cuộc đời trong Luận ngữ), Philosophy East and West (Triết học phương Đông và phương Tây), 31, 1 (1981), tr. 45-54.

[12] Tùy từng đối tượng mà có cách giáo dục tương ứng, xem: Luận ngữ, Tiên tiến, XI, 21; Vi chính, II, 5, 6, 7, 8. Đối với cùng một vấn đề: Thế nào là Hiếu, Khổng Tử đã tùy theo 4 đối tượng đối thoại mà đưa ra 4 câu trả lời khác nhau.

Chữ Thứ 恕 (gồm chữ như 如 bên trên chữ tâm 心, thiết lập một mối quan hệ quân bình giữa hai bên), dẫn vào mối quan hệ loại suy giữa tâm với tâm, đối đãi với người như đối đãi với chính mình vậy:

> Phàm kẻ nhân giả là mình muốn lập thì lập cho người, mình muốn đạt, thì đạt cho người. Lấy mình để suy ra người, có thể gọi là cách để thi hành đức nhân vậy. (**Ung dã, VI, 28**)

Lòng khoan dung giữa con người với nhau chính là đầu mối chủ yếu để hiểu chữ Nhân và đó cũng là trung tâm của tư tưởng Khổng phu tử:

> Khổng Tử nói: Sâm à! Đạo của ta chỉ có một lẽ mà quán thông tất cả. Tăng Tử nói: Đúng vậy. Khổng Tử đi ra, đệ tử hỏi: Vậy là có ý gì? Tăng Tử đáp: Đạo của phu tử, chỉ có một lẽ "trung thứ" mà thôi vậy. (**Lý nhân, IV, 15**)

Tất cả đều bắt đầu từ bản thân, yêu cầu đối với bản thân vô cùng nghiêm khắc (trung 忠, gồm chữ *tâm* 心 kết hợp với chữ *trung* 中). Ở đây chúng ta lại gặp lại khái niệm "trung" 中, nó là cốt lõi của tư duy về việc *thành nhân* 成仁 của Nho gia:

> Cái đức *Trung dung* 中庸, cực điểm rồi vậy! (**Ung dã, VI, 27**).

Trung dung là tiêu đề của một thiên đã trở thành một trong những thư tịch cơ bản của toàn bộ truyền thống Trung Quốc[13]. Trung dung là "chí thiện", là phương hướng mà mọi sự giao lưu, biến đổi trong suốt cuộc đời của con người buộc phải hướng tới:

cân bằng, ngay thẳng, chừng mực; xa rời cực đoan, xa rời mọi kích động, không ham lợi trước mắt, không thiên vị, không hứng thú nhất thời, không yếm thế, nếu không sẽ làm sụp đổ chỗ dựa và sự bền vững của cuộc đời. Luận ngữ tràn ngập những cấu trúc câu đối xứng, khiến cho người ta nghĩ đến sự "trung dung" của người làm xiếc trên dây: chỉ trong quá trình vận động mới có thể tìm được sự cân bằng ổn định:

> Phu tử hòa mà nghiêm, uy mà không dữ, trang trọng mà an vui tự nhiên. (**Thuật nhi, VII, 37**)

> Khổng Tử nói: Quân tử hào phóng ban ơn mà không phung phí, khiến dân phải khó nhọc mà dân không oán, ham muốn mà không phải là tham, thư thái mà không kiêu căng, uy nghi mà không đáng sợ. (**Nghiêu viết, XX, 2**)

---

[13] Trung dung, có thể xem chương 6, chú thích số 22. Mặc dù không hoàn hảo nhưng vì chưa có từ nào chuẩn hơn nên chúng tôi tạm thời sử dụng cách dịch từ này của Séraphin Couvreur: L'Invariable Milieu (Trung dung), xem Les Quatre Livres (Tứ thư), Paris, Cathasia, 1949 (tái bản).

Đồng thời với việc tu thân mà người có đức nhân truyền tải sự khoan dung cho những người xung quanh. Hướng trục song trùng này đã mở ra phạm vi quan hệ lấy sự tôn trọng lẫn nhau làm nền tảng. Tuy nhiên, cũng cần nói chính xác ngay rằng: quan hệ tương tác không phải là bình đẳng, nó chỉ là "hành vi tự phát, tôn trọng người khác, đứng trên góc độ của người khác, người khác cũng đứng trên góc độ của tha nhân, biết rằng mình có thể làm gì cho anh ta. Nó không phải là đặt người dưới vào vị trí bình đẳng với bản thân mình và bảo lưu mọi quan hệ thứ bậc đẳng cấp hiện hữu trong xã hội; nhưng nó xuất phát từ tâm, từ sự phản tỉnh nội tâm về cảnh ngộ của người khác để nội tại hóa mọi chức trách đẳng cấp liên quan khiến cho mỗi người ở vào đúng vị trí của mình"[14].

---

[14] Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 505.

"Bốn biển đều là anh em"

Tiềm năng của nhân không chỉ thể hiện khả năng của cá thể nhằm đạt tới tính nhân văn ngày một cao hơn mà còn để chỉ mạng lưới quan hệ xã hội không ngừng mở rộng và ngày càng

phức hợp giữa người với người. Như vậy, nhân thể hiện phẩm chất đạo đức của các mối quan hệ bởi vì nó được thiết lập dựa trên nền tảng của sự tương hỗ và đoàn kết. Điểm này vẫn còn có thể thấy trong các cộng đồng và xã hội Trung Quốc hôm nay, nơi mà thứ bậc, đẳng cấp và quan hệ nghĩa vụ đã tạo nên tính đặc thù của nó.

Mối quan hệ tự nhiên cơ bản của mỗi cá thể trong thế giới và cộng đồng loài người là mối quan hệ giữa con trai với cha mình. Trong chữ hiếu 孝 (thuộc bộ tử 子 có nghĩa là "con") là mấu chốt của nhân, là biểu hiện đẹp nhất của quan hệ tương tác qua lại. Hiếu là sự báo đáp tự nhiên của con cái đối với tình yêu thương của cha mẹ trong bối cảnh gia đình hòa thuận, các thế hệ đoàn kết gắn bó với nhau. Sự báo đáp này chỉ được thực hiện khi sau khi con cái trưởng thành, cũng tức là khi cha mẹ bắt đầu phụ thuộc vào con cái. Sau khi cha mẹ qua đời, con cái để tang ba năm, ngang với thời gian trẻ thơ ở trong vòng tay ấp ủ của cha mẹ[15].

---

[15] Xem: Luận ngữ, Dương Hóa, XVII, 21. (Tử viết: "... Tử sinh tam niên, nhiên hậu miễn ư phụ mẫu chi hoài, phù tam niên chi tang, thiên hạ chi thông tang dã.... [Con sinh ra ba năm mới có thể rời khỏi lòng cha mẹ, cái lệ để tang ba năm là chung cho khắp thiên hạ vậy]").

Chúng ta thấy, ở hầu hết các quốc gia chịu ảnh hưởng sâu sắc của văn hóa Trung Quốc, hiếu vẫn có một ý nghĩa quan trọng và đầy sức sống và đặc biệt hơn là nó đặt nền móng cho mối quan hệ chính trị giữa quân và thần: cũng giống như con lấy hiếu để báo đáp ơn cha mẹ, thần cũng phải lấy trung thành để báo đáp ơn vua, cũng tức là yêu cầu một cách nghiêm khắc đối với bản thân như phần trên đã nói đến. Hai mối quan hệ cơ bản [phụ/tử, quân/thần] này được làm phong phú thêm bởi các mối quan hệ kiểu khác như quan hệ gia đình (anh/em, chồng/vợ), hay quan hệ xã hội (giữa bạn bè với nhau). Nho gia coi sự hòa hợp của năm mối quan hệ này là nền tảng, lấy chữ tín 信 làm bảo đảm. Chữ tín, bao gồm chữ nhân (người) và ngôn (lời nói), con người hoàn toàn ở trong lời nói, chỉ việc làm phù hợp với lời nói. Sự liêm chính làm cho con người được tin tưởng và cũng là điều kiện để hòa nhập vào xã hội.

Như Luận ngữ đã gợi ý, "người trong bốn biển đều là anh em" (Nhan Uyên, XII, 5), nhân trước hết là ân, tín giữa các thành viên trong gia đình, sau đó mới suy mình ra người, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Sách Đại học được coi là tác phẩm của Tăng Tử - đệ tử của Khổng Tử (505-436 Tr.CN?), ngay từ khai thiên đã đề cập đến

kiểu lan truyền theo mô hình vòng tròn đồng tâm (suy từ bản thân ra người khác):[16]

> Cái đạo của bậc đại học là ở sự làm cho sáng cái đức sáng, ở sự thân yêu người, ở sự đi đến cái chí thiện mới thôi. Có biết đến cùng thì sau mới có định, định thì sau mới có thể tĩnh, tĩnh thì sau mới có thể yên, yên thì sau mới có thể suy sâu tính kỹ, suy sâu tính kỹ thì sau mới có thể được cái hay cái phải. Vật có gốc có ngọn, sự có cuối có đầu, biết rõ trước sau thì gần Đạo vậy.
>
> Đời xưa người muốn làm sáng cái đức sáng ở thiên hạ, thì trước phải làm yên ổn nước mình; người muốn yên ổn nước mình, thì trước phải chỉnh đốn gia đình mình; người muốn chỉnh đốn gia đình mình, thì trước phải sửa thân mình; người muốn sửa thân mình, thì trước phải chính cái tâm của mình; người muốn chính cái tâm của mình, thì trước phải làm cho thành thực cái ý niệm của mình; người muốn làm cho thành thực cái ý niệm của mình, thì trước phải biết đến chỗ cùng cực. Biết đến chỗ cùng cực là ở sự tham cứu nguyên lý của sự vật.
>
> Tham cứu được nguyên lý của sự vật, thì sau mới biết đến chỗ cùng cực; biết đến chỗ cùng cực, thì sau cái ý niệm mới thành thực; ý niệm đã thành thực, thì sau cái tâm mới đoan chính; cái tâm đã đoan chính, thì sau cái thân mới được tu dưỡng; cái thân đã tu dưỡng, thì sau gia đình mới chỉnh đốn; gia đình đã chỉnh đốn, thì sau nước mới yên ổn; nước đã yên ổn thì sau thiên hạ mới ấm no.
>
> Từ bậc Thiên tử cho đến kẻ thứ nhân, ai cũng phải lấy sự sửa mình làm gốc. Cái gốc loạn mà cái ngọn trị thì chưa có vậy; cái gốc mình đáng hậu mà bạc, cái ngọn mình đáng bạc mà hậu, là chưa bao giờ có.

---

[16] *Cũng giống như Trung dung, sách Đại học vốn là một thiên trong Lễ ký.*

Lễ

Khổng Tử cho rằng, con người là tập hợp các mối liên hệ với người khác, mối quan hệ đó lấy lễ làm bản chất. Hành động phải phù hợp với cách thức làm người, tức cử chỉ phải hợp với lễ:

> Nhan Uyên hỏi về đạo nhân. Khổng Tử nói: "Khắc chế bản thân, tất cả đều phù hợp với lễ, chính là nhân vậy. Một khi làm được như vậy, thiên hạ sẽ theo về đức nhân. Thực hành đức nhân hoàn toàn là ở bản thân, lẽ nào còn dựa vào người khác sao?". Nhan Uyên nói: "Xin thầy chỉ rõ từng điều mục để thực hành đức nhân". Khổng Tử nói: "Trái lễ chớ nhìn, trái lễ chớ nghe, trái lễ chớ nói, trái lễ chớ làm". (**Nhan Uyên, XII, 1**)

Luận điểm nổi tiếng "Khắc kỷ phục lễ" ở đây đã chỉ rõ tính tất yếu của việc tự khắc chế bản thân cũng như việc tuân thủ theo quy phạm của lễ trong quan hệ với người khác. Một đệ tử khác (là Trọng Cung) hỏi về nhân lại được câu trả lời như thế này:

> Ra ngoài phải như tiếp khách quý, ở triều chính, sai khiến dân phải như làm lễ tế lớn. Điều gì mình không muốn, thì đừng làm cho người. Ở trong nước hay trong nhà không để ai phải oán giận. (**Nhan Uyên, XII, 2**)

Hai câu trả lời trên đã cho thấy, Khổng Tử cho rằng Nhân và Lễ là không thể tách rời. Hai từ này được nhắc đến nhiều nhất trong Luận ngữ[17]. Kỳ thực, chúng nói đến cùng một thứ, tức là hai phương diện trong khái niệm về con người của Khổng Tử:

> Khổng Tử nói: Người mà không có đức nhân thì thực hành lễ sao được? Người mà không có đức nhân, thì vận dụng nhạc sao được? (**Bát dật, III, 3**)

Khi Khổng Tử nhắc đến Lễ 禮, thông thường đều ám chỉ cội nguồn tôn giáo của chữ này. Chữ Lễ ở dạng phồn thể [禮] thuộc bộ kỳ [示] biểu tượng cho những vật thiêng liêng, bên phải là chữ khúc 曲 (tượng trưng cho những chùm ngũ cốc trĩu hạt) đựng đầy trong đậu 豆 (kiểu cốc/bát tiện thời xưa), biểu tượng cho đồ tế lễ. Do đó, chữ lễ mở rộng trường nghĩa là nghi thức tế lễ. Tuy nhiên, sự hứng thú của Khổng Tử đối với lễ hoàn toàn không phải ở phương diện tôn giáo - sự hiến tế đối với thần linh - mà là ở thái độ mang tính lễ nghi trong lúc hiến tế. Thái độ đó trước hết mang tính nội tại, nó dung hòa với tính trang nghiêm của động tác đang được tiến hành, được thể hiện ra bề ngoài thông qua hành vi, thái độ có sự tiết chế.

---

[17] Số lần mà Luận ngữ nhắc đến Lễ ít nhất là 75 lần, có 43 ngữ cú, tần suất xuất hiện chỉ đứng sau Nhân (xem chú thích số 11 ở trên).

Phương diện nghi lễ của đạo *nhân* ở Khổng Tử mang đặc trưng mỹ học, nó không chỉ thể hiện cái đẹp về hình thức, sự tao nhã của cử chỉ hành động mà còn có một hệ luân lý để tìm ra tính hợp lý từ trong sự hài hòa của bản thân. Sự kết hợp tự nhiên của lễ và nhạc đã thể hiện một cách xuất sắc sự hài hòa đó:

> Khổng Tử nói: Sự tu dưỡng của con người bắt đầu ở việc học Thi, tự lập ở việc học Lễ, hoàn thành ở việc học Nhạc[18]. (**Thái bá, VIII, 8**)

---

[18] *Kinh Thi, xem chú thích số 31.*

Từ đó, chúng ta có thể hiểu rằng khái niệm Lễ của Khổng Tử hoàn toàn không giống khái niệm "Lễ" theo cách hiểu của người phương Tây với tư cách là một nhãn mác đơn giản hay là nghi thức, là tổng thể những cử chỉ hoàn toàn mang tính hình thức, một trong những căn nguyên để người phương Tây nhạo báng sự khom lưng uốn gối của người Trung Quốc. Cho dù lễ có thể bị coi là hình thức chủ nghĩa, song nó thống nhất với nguyện vọng chân thành, ít nhất trong luân lý của Nho gia là như vậy. Sự hòa hợp giữa cái đẹp của hình thức bên ngoài và cái đẹp của nguyện vọng bên trong là một sự ăn ý hoàn hảo:

> Lâm Phóng hỏi về gốc của lễ. Khổng Tử nói: Điều ngươi hỏi thật trọng yếu thay! Lễ, thà tiết kiệm còn hơn là xa xỉ. Tang, thà đau thương thực sự trong lòng còn hơn là nghi thức cầu kỳ. (**Bát dật, III, 4**)

Khổng Tử gắn nối trực tiếp *nhân* và *lễ* với nhau, cấp thêm một hàm nghĩa mới cho lễ chế của quý tộc cổ đại. Mà lễ chế đó vào thời đại của Khổng Tử bị hạn chế trong một khuôn khổ trống rỗng và một hình thức hư vô:

> Khổng Tử nói: Lễ a lễ a, chỉ là nói những đồ tế lễ như ngọc lụa đấy thôi sao? Nhạc a nhạc a, chỉ là nói những nhạc khí như chuông trống đấy thôi sao? (**Dương Hóa, XVII, 11**)

Chữ lễ này như vậy đã mang một ý nghĩa tinh thần mới. Giống như quân tử và đức nhân, Khổng Tử cũng có một sự "chuyển đổi ngữ nghĩa" cho lễ, khiến cho nó từ hàm nghĩa hiến tế và tôn giáo trở thành một kiểu thái độ của mỗi cá nhân: tôn trọng người khác, đảm bảo sự hài hòa của quan hệ xã hội hay quan hệ chính trị. Lĩnh vực hành vi của lễ, từ mối quan hệ giữa con người với thế giới siêu nhiên đã trở thành quan hệ giữa con người với nhau. Song, cho dù

có sự chuyển đổi đó, đặc trưng thiêng liêng của lễ vẫn hữu hiệu và đầy sức mạnh: tính thần thánh từ lĩnh vực tôn giáo thuần túy đã chuyển hướng sang thế giới loài người.

Lễ, làm thành tính nhân của một cộng đồng loài người và cũng làm nên nhân tính của mỗi một cá nhân trong cộng đồng ấy. Quả nhiên, những tình cảm bản năng nhất (yêu mến, căm ghét, đau khổ, v.v…) chỉ khi con người cung cấp cho nó một hàm nghĩa nhất định nào đó, nói cách khác, chỉ khi con người lễ hóa nó thì nó mới có nhân tính (từ trong quá trình sinh ra và trưởng thành của trẻ thơ có thể quan sát thấy: đối với trẻ nhỏ, một hành vi sau khi được nghi lễ hóa sẽ có sức hấp dẫn vô hạn). Trong truyền thống Nho gia hay truyền thống văn hóa Trung Quốc nói chung, hành lễ cũng là một tiêu chuẩn để phân biệt giữa người và người mông muội, cộng đồng người văn minh với "man di", và sự phân biệt này không góp phần tôn lên những yếu tố thuần chủng tộc:

> Chim vẹt biết nói, rốt cuộc vẫn là loài chim; tinh tinh biết nói, vẫn chỉ là loài thú. Nay con người ta nếu như không có lễ, tuy biết nói đấy, nhưng tâm tư thì khác gì cầm thú? Cầm thú vì không có lễ nên cha con tạp giao. Vậy nên, thánh nhân ra đời, mới chế định ra lễ để giáo hóa mọi người, khiến cho con người có lễ, biết phân biệt mình với cầm thú[19]. (**Lễ ký, Khúc Lễ, Thượng**)

---

[19] Bản dịch tiếng Pháp có thể tham khảo Séraphin Couvreur, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies (Lễ ký), 2 tập, Paris, Cathasia, 1950 tái bản, tập I, tr. 6-7.

Cuối cùng, Lễ có mối quan hệ tương hỗ với Nghĩa và tạo nên mỗi cá thể: tức cái mà Khổng Tử gọi là "Nghĩa". Chữ nghĩa ở dạng phồn thể 義 có bộ Ngã 我, thể hiện sự tham dự của cá thể: mỗi cá nhân dùng phương thức xử thế của mình để cống hiến cho thế giới và cộng đồng nhân loại, nghĩa cũng là mỗi một cá nhân không ngừng giải thích truyền thống của tập thể theo một ý nghĩa mới. Cái ý công chính của Nghĩa (đã công [chung] lại còn chính [ngay thẳng]) có liên quan đến tình huống cụ thể, hành vi của cá thể trong một tình huống cụ thể. Hợp lễ, tức sẽ thành "nghĩa cử". Ở hai phạm trù Lễ, Nghĩa đã phác họa nên những đường nét cơ bản của thế giới quan luân lý Nho gia. Không giống với tính siêu nghiệm của thói quen tư duy trong luân lý phương Tây, ở đây chúng ta gặp một truyền thống sống động, nó không ngừng nuôi dưỡng, tiếp nối, không lặp lại, mỗi một cá nhân có cách sống của mình trong truyền thống ấy.

Sứ mệnh thiêng liêng của người quân tử

Khổng Tử cho rằng, con người có một sứ mệnh thiêng liêng: khẳng định nhân tính, khiến cho nhân tính không ngừng được vươn cao. Sứ mệnh ấy cao hơn mọi nghĩa vụ thiêng liêng khác, bao gồm cả chức trách đối với thần linh và cõi âm:

> Phu tử không nói việc quái lạ, việc dùng mãnh lực, việc bội loạn, việc quỷ thần. (**Thuật nhi, VII, 20**)

> Khổng Tử nói: "Chưa thờ được người, thờ thế nào được quỷ thần". [Tử Lộ] nói: "Dám hỏi chết là thế nào?". Trả lời: "Chưa biết được việc sống, biết thế nào được việc chết". (**Tiên tiến, XI, 11**)

> Phàn Trì hỏi về Trí, Khổng Tử đáp: "Phải phục vụ lợi ích của dân, còn quỷ thần thì cung kính mà xa ra, như thế có thể gọi là Trí vậy". (**Ung dã, VI, 20)**

Đoạn cuối cùng này đã thể hiện một cách hoàn mỹ thái độ của Khổng Tử đối với quỷ thần. Sự thiêng liêng hoàn toàn không phải chỉ ở việc hiến tế đối với thần linh, mà quan trọng hơn, đó là ý thức đạo đức của mỗi cá nhân, là sự trung thành đối với cội nguồn chí thiện là Đạo 道. Giống như ngay thiên mở đầu của *Luận ngữ* đã nói, người quân tử phải "nhân bất tri nhi bất uấn" [thiên hạ không biết đến mà không tức giận], tức là không màng đến mọi lợi ích, dấu hiệu bề ngoài của thành công và danh vọng chính trị xã hội:

> Khổng Tử nói: Giàu và sang, ai cũng ham muốn, nhưng không dùng đạo nhân để được giàu sang thì người quân tử không chọn. Nghèo và hèn, ai cũng chán ghét, nhưng không dùng đạo nhân để thoát khỏi nghèo hèn thì người quân tử không làm. Người quân tử mà lìa bỏ đạo nhân, sao có thể gọi là quân tử? Quân tử không xa rời đạo nhân dù chỉ trong thời gian một bữa cơm, cho dù trong tình huống vội vàng cấp bách cũng như vậy, trong lúc lưu lạc khốn cùng cũng như vậy. (Lý nhân, IV, 5)

> Khổng Tử nói: Kẻ sĩ lập chí theo đạo thánh hiền mà lại cảm thấy xấu hổ vì ăn đói mặc rách thì chưa thể cùng bàn về đạo lý được. (**Lý nhân, IV, 9**)

Yêu cầu có thể đến mức mà người quân tử thậm chí còn vì đạo mà hy sinh tính mạng:

> Kẻ sĩ có chí lớn, người có đức nhân, không ai cầu sống mà hại đạo nhân, chỉ có kẻ giết mình mà làm cho thành đạo nhân. (**Vệ Linh công, XV, 8**)
>
> Buổi sáng được nghe mà hiểu được đạo, buổi tối chết cũng thỏa. (**Lý nhân, IV, 8**)

Về đặc trưng mang tính linh thiêng thể hiện sự kết nối giữa người quân tử và Đạo, Khổng Tử đã dùng một từ của thời nhà Chu để chỉ sứ mệnh thiên phú của vương triều, đó chính là "Thiên mệnh":

> Khổng Tử nói: "Chẳng có ai hiểu ta cả!"
>
> Tử Cống hỏi: "Sao lại nói không có ai hiểu thầy?"
>
> Khổng Tử nói: "Ta không oán trời, không trách người. Học chuyện người mà hiểu thấu việc trời. Hiểu ta có lẽ chỉ có trời!" (**Hiến vấn, XIV, 37**)

Qua các cuộc viễn du, Khổng Tử nhiều lần bị giết, song ông đều lấy danh nghĩa "Thiên mệnh" để kiên định tuyên bố rằng không có gì phải sợ hãi, dù rằng chính ông đã nói, phải đến tuổi ngũ tuần ông mới có thể "tri Thiên mệnh"[20].

---

[20] Vi chính, II, 4, xem chú thích số 6 ở trên. Sự kiện nguy hiểm đến tính mạng mà Khổng Tử gặp phải, xem Thuật nhi, VII, 22 (Tử viết: "Thiên sinh đức ư dư, Hoàn Đồi kỳ như dư hà?" [Khổng Tử nói: "Trời cho đức ở ta, Hoàn Đồi làm gì được ta?"]); Tử Hãn, IX, 5 (Tử úy ư Khuông, viết: "Văn Vương ký một, văn bất tại tư hồ? Thiên chi tương táng tư văn dã, hậu tử giả bất đắc dữ ư tư văn dã; Thiên chi vị táng tư văn dã, Khuông nhân kỳ như dư hà?" [Khổng Tử bị giam cầm ở đất Khuông, bèn nói: "Sau khi Văn vương nhà Chu mất đi, chẳng phải Văn vẫn còn ở nơi ta cả ư? Nếu Trời muốn hủy diệt cái Văn ấy, thì kẻ chết sau này đã không nắm được cái Văn ấy; Còn nếu Trời vẫn không hủy diệt Văn ấy, thì người đất Khuông làm gì được ta?" Về Thiên mệnh, xem Quý thị, XVI, 8 (Khổng Tử viết: "Quân tử hữu tam úy. Úy thiên mệnh. Úy đại nhân. Úy thánh nhân chi ngôn. Tiểu nhân bất tri thiên mệnh nhi bất úy dã, hiệp đại nhân, vũ thánh nhân chi ngôn." [Khổng Tử nói: "Quân tử có ba điều sợ. Sợ mệnh trời. Sợ bậc đại nhân. Sợ lời nói của thánh nhân. Tiểu nhân không biết thiên mệnh nên không sợ, coi nhờn đại nhân, khinh lời thánh nhân"]); Nghiêu viết, XX, 3 (Bất tri mệnh vô dĩ vi quân tử dã [Không biết mệnh Trời thì không thể làm bậc quân tử...].

Quân [vua] là quân tử

Học, Nhân, Lễ đã tạo thành quan hệ ba chiều trong ván bài đặt cược vào con người của Khổng Tử. Con người chỉ cần không học

được cách khiến cho ngôn ngữ hành vi cử chỉ của bản thân phù hợp với Lễ thì đã không thể tự xưng là người với ý nghĩa trọn vẹn của nó. Trong Luận ngữ có hai đoạn gần như lối biền văn, chỉ rõ mối quan hệ giữa ba chiều cạnh không thể tách rời này:

> Khổng Tử nói: "Cung kính mà không có lễ thì phiền, cẩn thận mà không có lễ thành ra sợ hãi…" (**Thái bá, VIII, 2**)

> Hiếu nhân mà không hiếu học thì có chỗ dở là bị người lừa gạt, hiếu trí mà không hiếu học thì có chỗ dở là hành vi buông thả, hiếu tín mà không hiếu học thì có chỗ dở là làm nguy hại đến người thân, hiếu trực mà không hiếu học thì có chỗ dở là nói năng khắc nghiệt; hiếu dũng mà không hiếu học thì có chỗ dở là loạn, phạm thượng; hiếu cương mà không hiếu học thì bị cái dở là cuồng vọng, tự cao tự đại. (**Dương Hóa, XVII, 8**)

Đại diện của tổ hợp ba bên đó là người quân tử, không chỉ là thể hiện của luân lý cá nhân mà còn mở rộng ra cả trong thực tiễn chính trị của quân vương. Gia đình được xem là sự nối dài của các cá thể, quốc gia là sự nối dài của các gia đình. Quân vương và thần dân, cũng giống như cha và con. Giữa luân lý và lý luận chính trị không bị chia cắt, lý luận chính trị chỉ là mở rộng của luân lý trên phương diện xã hội. Khổng Tử đã chuyển hóa quyền uy của quân vương thành đạo đức của người quân tử mẫu mực, đưa "Thiên mệnh" từ sứ mệnh Thiên phú của vương triều chuyển hóa thành sứ mệnh đạo đức của vương triều. Tư tưởng Nho gia vì thế mang dấu ấn song trùng: "tu thân" 修身 lấy "nội Thánh" (内聖) làm mục đích cuối cùng, "trị quốc" (治國) lấy "ngoại Vương"(外王) làm thể chế lý tưởng.

Tôn giáo cổ đại khởi đầu từ đời Thương, có chút điều chỉnh vào đời Chu, đều lấy một người là Thiên tử làm trung tâm. Thiên tử là người duy nhất có quyền tế Trời, hành động như một vị tư tế thống nhất nguyện vọng của toàn thể dân chúng. Khổng Tử dùng Nhân để tăng thêm cấp độ đạo đức cho cấu trúc tôn giáo này, lấy ý nghĩa nhân sinh làm trọng và được kết tinh xung quanh người quân tử. Tín niệm sâu sắc là nhân tính có thể thông qua việc học tập không ngừng để không ngừng hoàn thiện [học dĩ thành nhân] trên thực tế mở ra con đường thành Thánh, nó không liên quan đến thần linh, nhưng không phải là không thuộc phạm trù tôn giáo. *Hiền* 賢, *Thánh* 聖, vừa phổ biến lại vừa "khác biệt", vượt lên trên nhân tính tầm thường, là khuôn mẫu để mọi người noi theo.

Cả hai phạm trù tôn giáo và luân lý thống nhất về ý nghĩa và tụ

hợp với nhau ở chữ Lễ: hình tượng quân tử là hóa thân của luân lý yêu cầu hành vi cử chỉ phải phù hợp với Lễ, bổ sung cho hình tượng quân vương ở vào vị trí trung tâm của tôn giáo lễ chế, cho đến khi đạt đến mức lý tưởng là quân tử và quân vương dung hợp với nhau:

> Tử Trương hỏi về đạo nhân. Khổng Tử nói: "Có thể thực hành ngũ đức trong thiên hạ mới gọi là người nhân".
>
> Tử Trương xin giải thích về ngũ đức. Khổng Tử nói: "Cung, khoan, tín, mẫn, huệ. Cung kính thì không bị khinh nhờn, khoan dung thì được lòng người, thành tín thì được tin cậy, mẫn đạt thì có hiệu suất, ân huệ thì đủ khiến được người". (**Dương Hóa, XVII, 6**)

Cái gì gọi là *Trị*?

Bậc quân vương lý tưởng trong tư tưởng chính trị Nho gia là hóa thân tự nhiên của nhân, lấy thiện chứ không phải lực để trị quốc và là người sở hữu đức. Chữ Đức 德 theo nghĩa cổ chỉ sự chính trực nội tâm, đến Khổng Tử đã có một giá trị mới, thông thường được dịch là vertu[21]. Cần phải chỉ rõ là, vertu ở đây, không phải là cái Thiện đối lập với Ác.

Trong tư tưởng Trung Quốc cổ đại không có sự đối lập trừu tượng nhị nguyên Thiện/Ác kiểu Mani giáo[22]. Nếu như chúng ta không thể không áp dụng cách dịch bất đắc dĩ này (tiếc rằng đây cũng là tình trạng phổ biến trong cách dịch rất nhiều thuật ngữ chữ Hán của phương Tây), vậy thì "vertu" tốt nhất nên lấy hàm nghĩa của virtus trong tiếng Latinh: chỉ uy vọng hoặc sức hấp dẫn nhân cách của một ai đó được thể hiện ra bên ngoài một cách tự nhiên.

Khái niệm mấu chốt trong tư tưởng trị quốc của Khổng Tử không phải là quyền lực, mà là lễ chế hài hòa. Sức hấp dẫn cá nhân của quân vương, cũng như lễ chế vậy, có hiệu lực thiêng liêng. Nó tự nhiên vô hình, khiến cho mối quan hệ giữa người với người được hài hòa, không cần phải dùng nghi lễ tôn giáo để cầu xin thần linh. Sự đối lập giữa giáo hóa (教化) vô hình và cường quyền bạo lực chính là hạt nhân trong lý tưởng chính trị của Khổng Tử:

> Khổng Tử nói: "Dùng chính lệnh mà cai trị, dùng hình pháp mà chỉnh đốn thì dân chúng sẽ phục tùng vì muốn khỏi bị tội, nhưng không có lòng hổ thẹn; dùng đức mà dẫn dắt, dùng lễ mà chỉnh đốn thì dân không những có lòng hổ thẹn mà còn tự tuân thủ chính đạo"[23]. (**Vi chính,**

II, 3)

---

[21] Donald J. Munro, "The origin of the concept of Te" (Khởi nguồn của Đức), in trong: The Concept of Man in Early China (Khái niệm người 人 của Trung Quốc cổ đại Stanford University Press, 1969, tr. 185-197.

[22] Về vấn đề này, xin xem phần bàn về Mạnh Tử trong chương 6, "Cái gì gọi là ác?".

[23] "Hình trị" [cai trị bằng hình phạt] là chủ trương của Pháp gia trong thời kỳ tranh bá cuối đời Chu từ thế kỷ IV đến thế kỷ III Tr.CN. Xem chương 9 sách này.

Tín điều luân lý - chính trị của Khổng Tử cũng xác định thứ tự trước sau của sự vật và hiện vẫn mang tính thời sự một cách đáng ngạc nhiên:

> Tử Cống hỏi về việc chính trị. Khổng Tử nói: "Đủ ăn, đủ binh, dân tin tưởng vậy".
>
> Tử Cống lại hỏi: "Nhược bằng trong ba điều ấy, bất đắc dĩ phải bỏ một điều, thì nên bỏ điều nào trước?
>
> - Bỏ việc binh.
>
> - Còn hai điều mà bất đắc dĩ phải bỏ đi một điều nữa, thì nên bỏ điều nào trước?
>
> - Bỏ ăn. Xưa nay có ai là chẳng phải chết, nhưng nếu không được dân tin thì đất nước không sao đứng vững được". (Nhan Uyên, XII, 7)

Các yếu nhân thời nay cũng nên suy ngẫm đoạn đối thoại giữa Khổng Tử với quốc quân nước Lỗ - Định Công (cầm quyền trong khoảng thời gian 509-95 Tr.CN) như sau:

> Vua Định Công hỏi: "Một lời nói có thể làm đất nước hưng vượng, có lời như vậy không?"
>
> Khổng Tử đáp: "Không thể nói như vậy. Có điều, mọi người thường nói: 'Làm vua rất gian khó, làm bề tôi cũng chẳng dễ'. Nếu quả thực biết cái gian khó của người làm vua thì đấy chẳng phải rất gần với việc một lời nói có thể làm cho nước hưng thịnh rồi sao?"
>
> Lỗ Định Công lại hỏi: "Một lời nói có thể làm cho đất nước

diệt vong, có lời như vậy không?"

Khổng Tử đáp: "Không thể nói như vậy. Có điều, mọi người thường nói: 'Ta làm vua không có niềm vui gì khác, chỉ là ta nói gì cũng không kẻ nào dám trái lời'. Nếu lời nói phải mà không ai dám trái lệnh, thế chẳng phải rất tốt ư? Nếu lời nói sai mà không ai dám trái lệnh, chẳng phải rất gần với việc một lời nói có thể làm cho đất nước diệt vong rồi sao?" (**Tử Lộ, XIII, 15**)

Trên phương diện chính trị, giáo dục là cốt lõi trong quá trình phát triển của cá nhân. Nếu muốn lấy nhân để trị quốc, quân vương trước hết phải quan tâm đến việc giáo dục thứ dân. Chúng ta lại một lần nữa thấy rằng, quân vương không cưỡng ép đe dọa mà giáo hóa một cách hài hòa. Quân vương lấy tấm gương và sự mô phỏng những khuôn mẫu ấy để giáo hóa chứ không phải trước hết áp đặt một hình thức hoặc nguyên tắc nào đó. Một kẻ soán vị là Quý Khang Tử đã thỉnh giáo về việc làm thế nào để dân chúng thần phục:

Quý Khang Tử hỏi: "Làm thế nào cho dân kính trọng, trung thành với ta và khích lệ nhau (làm điều tốt)?"

Khổng Tử đáp: "Thái độ đối đãi với dân nghiêm túc đường hoàng, dân sẽ kính trọng. Hiếu thuận với cha mẹ, yêu thương anh em con cháu thì dân sẽ tận trung. Chọn dùng người tốt, giáo dục người kém, dân chúng sẽ tự khuyến khích nhau (nỗ lực làm việc tốt)". (**Vi chính, II, 20**)

"Chính danh"

Đoạn danh ngôn dưới đây thể hiện sức mạnh của việc nêu gương:

Người chấp chính (chính 政) nêu gương bằng hành động ngay thẳng của mình thì ai dám không ngay thẳng (chính 正)? (**Nhan Uyên, XII, 17**)

Chữ Chính, ngoài nghĩa là người làm chính trị (lãnh đạo) ra, chủ yếu còn là trị 治. Chữ trị vốn chỉ việc trị liệu một cơ thể bệnh tật nào đó, khiến cho nó tìm lại sự cân bằng đã mất. Nói cách khác, nghệ thuật cai trị không phải là kỹ xảo chính trị chuyên nghiệp hóa, mà là vấn đề sức hấp dẫn cá nhân, cần phải có sức hấp dẫn đó, đồng thời biết cách để vun đắp nó. Sự cân bằng giữa trật tự của thể chế chính trị và sự chính đáng của đạo đức quân vương đã cấp cho "chính danh" 正名 một hàm nghĩa lễ chế:

> Tử Lộ nói: "Nếu vua nước Vệ mời thầy trị nước, thầy làm gì trước tiên?" Khổng Tử nói: "Tất phải chính danh đã".
>
> Tử Lộ nói: "Có ai lại làm như vậy chăng, thầy cổ hủ rồi! Hà tất phải chính danh?"
>
> Khổng Tử nói: "Trò Do thật nông cạn! Người quân tử điều gì mà chưa biết rõ thì không nói. Danh không chính thì nói không xuôi; nói không xuôi thì việc không thành; việc không thành thì lễ nhạc rối loạn; lễ nhạc rối loạn thì hình phạt không thích đáng; hình phạt không thích đáng thì dân không biết làm thế nào cho phải. Cho nên người quân tử ở đúng danh phận ắt là lời nói xuôi thuận, nói được ắt là làm được. Đối với mỗi lời nói ra, người quân tử chưa từng cẩu thả bao giờ]". (**Tử Lộ, XIII, 3**)

Có những học giả cho rằng đoạn đối thoại trên xuất hiện sau thời Khổng Tử, không phải là lời Khổng Tử nói ra. Song, nó rất sát hợp với đoạn đối thoại giữa Khổng Tử với Tề Cảnh Công về thuật trị nước:

> "Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử". [Vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con]. (**Nhan Uyên, XII, 11**)

Đặt hai đoạn trên ở cạnh nhau, ý nghĩa của "chính danh" đã trở nên trọn vẹn: mệnh [chỉ định] phong cho ai đó làm "thần" (nhậm mệnh), cũng có nghĩa gọi kẻ đó là "bề tôi" (mệnh danh)[24]. Đoạn đối thoại được dẫn ở trên (trong bản chữ Hán chỉ là cấu trúc điệp từ: quân quân, thần thần…), cũng có thể giải thích thành cấu trúc ngoại động từ chứ không phải cấu trúc vị ngữ: coi vua ra vua, coi bề tôi ra bề tôi…

---

[24] Khiến người ta nghĩ đến "phát ngôn ngôn hành" (performative utterances) mà J. L. Austin đã nhắc đến trong How To Do Things With Words (Làm thế nào để làm việc bằng lời), Oxford University Press, 1962. Sách này có bản dịch tiếng pháp là: Quand dire, c'est faire (Nói, tức là làm), Paris, Nxb. du Seuil, 1970.

Bất luận lý thuyết chính danh có phải do Khổng Tử sáng tạo hay không, quan niệm danh 名 và thực 實 vẫn hé lộ mọi thông tin về tư tưởng Nho gia[25]. Từ đó chúng ta có thể tin rằng ngôn ngữ có một sức mạnh nội tại trong việc hiển thị sức sống của quan hệ lễ chế giữa người với người và không cần phải cầu viện đến những khái niệm siêu nghiệm. Tính thống nhất này có hai phương thức thực hiện: chỉ khi nào danh phù hợp với thực tương xứng của nó

thì tính nhất trí này mới có tác dụng đối với danh; khi vật và cái danh ước định của nó phù hợp với nhau, tính nhất trí mới có tác dụng đối với thực.

---

[25] Thảo luận về vấn đề chính danh và mối quan hệ danh/thực, xin xem chương 5 sách này. Cũng có thể tham khảo Robert H. Gassmannn, Chengming: Richtigstellung der Bezeichnungen. Zu den Quellen eines Philosophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung (Chính danh: bàn về nguồn gốc một mệnh đề triết học của Trung Quốc cổ đại - nghiên cứu Nho giáo), Berne, Peter Lang, 1988; Karine Chemla & François Martin (chủ biên), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông, Viễn Tây), 15 Le Juste Nom (tập 15: Chính danh), Presses de l'université de Vincennes (Nxb. Đại học Vincennes), 1993.

Sự theo đuổi tính thống nhất giữa danh và thực này, về sau dường như đã được diễn dịch thành mộng tưởng trị quốc trong lý tưởng Nho gia. Một quốc gia, không cần quản lý cai trị mà tự nó hài hòa, tự nó cân bằng. Giống như đế Thuấn chỉ ngồi quay mặt về phương Nam, qua đó thể hiện tư tưởng Đạo gia "vô vi nhi trị" (XV, 4)[26]. Khổng Tử vô cùng hoài niệm cái thuở ban đầu mà con người tuân thủ theo Đạo một cách tự phát. Khi ấy, Đạo tự hiển dương, không cần thuyết giảng:

> Khổng Tử nói: "Ta định sẽ không nói gì nữa". Tử Cống thưa: "Nếu Phu tử không nói thì các đệ tử biết lấy gì mà thuật lại?" Ngài nói rằng: "Trời có nói gì đâu? Bốn mùa thay đổi, trăm vật sinh sôi. Trời có nói gì đâu?" (**Dương Hóa, XVII, 19**)

---

[26] Xem chú thích số 14 phần bàn về Lão Tử, chương 7 sách này.

Đạo của Khổng Tử

Khổng Tử nói với những người hữu ý lắng nghe ông rằng: "Thuật nhi bất tác, tín nhi hiếu cổ" [Thuật lại học thuyết của tiền nhân mà không tự tùy tiện sáng tác, tin tưởng và yêu thích những thứ của đời xưa] (Thuật nhi, VII, 1); lại nói: "Ôn cố nhi tri tân, khả dĩ vi sư hĩ" [Ôn lại cái cũ mà biết được cái mới, có thể làm thầy được vậy] (Vi chính, II, 11). Chúng ta thấy Khổng Tử đã chọn ra rất nhiều khái niệm trong văn hóa cổ đại, không bỏ đi ý nghĩa ban đầu của chúng, gieo vào chúng một loại nhựa sống mới rồi đưa chúng vào trong một nhân sinh quan tiến bộ cách tân. Dẫn lại lời của Léon Vandermeersch, "Thiên tài của Khổng Tử là ở chỗ biết

cách khiến cho nguyên tắc ấy sâu sắc hóa thành giá trị luân lý mà không cải biến nó và ông làm điều đó trong ý thức tái dựng lại nguyên tắc thể chế truyền thống"[27]. Phương thức tái dựng vương đạo cổ đại của Khổng Tử đã khúc xạ vận mệnh của truyền thống Trung Quốc. Vương đạo, dựa vào kinh nghiệm cá nhân và giải thích trong lịch sử đã không cứng nhắc trong một mô thức đồng nhất được lặp lại đến vô tận mà vẫn luôn giữ được sức sống của nó trong suốt hai nghìn năm. Cái Đạo của Khổng Tử, chính vì ai cũng có thể đạt tới cho nên mới có được tính phổ quát của nó:

---

[27] *La Voie royale (Vương đạo), sđd, t. II, tr. 499.*

> Người có thể khiến cho Đạo được phát huy rạng rỡ chứ không phải là Đạo khiến cho tài năng của người có thể phát huy. (**Vệ Linh công, XV, 28**)
>
> Khổng Tử nói: "Đạo vốn chẳng xa người. Người ta nếu muốn thực hành đạo mà rời xa con người, như thế thì không thể thực hành được đạo". Kinh Thi nói: "Đẽo cán búa, đẽo cán búa! Thì khuôn mẫu đâu có xa". Tay cầm cái búa để gọt đẽo một cái búa, chỉ liếc mắt đã có thể nhìn thấy ngay mẫu búa, mà còn lấy làm xa. Cho nên người quân tử dùng cái đạo lý vốn sẵn có ở người để uốn nắn sửa chữa con người, kỳ đến khi uốn nắn sửa chữa được mới thôi. "Trung thứ" không xa đạo Trung dung[28]... (**Trung dung, XIII**)

Khổng Tử và sự hình thành của những văn bản kinh điển

Những giáo huấn của Khổng Tử đã đưa *Học - Nhân - Lễ* thống nhất kết nạp vào trong truyền thống của Văn 文. Khổng Tử coi việc trao truyền "văn" là chức trách cao nhất, thậm chí vì chức trách ấy mà không màng đến sự hiểm nguy của tính mạng:

> Khổng Tử bị giam cầm ở đất Khuông, bèn nói: "Sau khi Văn vương nhà Chu mất đi, chẳng phải văn vẫn còn ở nơi ta cả ư? Nếu Trời muốn hủy diệt cái văn ấy, thì kẻ chết sau này đã không nắm được cái văn ấy; Còn nếu Trời vẫn không hủy diệt cái văn ấy, thì người đất Khuông làm gì được ta?" (**Tử Hãn, IX, 5**)

---

[28] *L'Invariable Milieu (Trung dung), chương 13. Về tác phẩm này, xem chú thích số 13 ở phần trên, và chương 6, chú thích số 22.*

Văn cũng như lễ, hình thức hài hòa, với tư cách là phương diện mỹ học của lễ, văn kết hợp một cách tự nhiên với nhạc, vũ. Văn theo nghĩa rộng, có xu hướng nhân tính hóa bản chất tự nhiên. Truyền thống chữ viết chiếm địa vị số một trong văn hóa, văn minh chữ viết cũng do đó mà ngày càng phát triển. Ở Khổng Tử và những người kế tục sau ông có một độ co giãn bền vững giữa chữ tự (văn bản) và chữ tâm (lễ), giữa việc mở rộng kinh nghiệm, phát huy nhận thức và năng lực liên kết chúng với yêu cầu đạo đức:

> Khổng Tử nói: "Người quân tử học rộng về văn, lại lấy lễ để ước thúc bản thân thì có thể không trái đạo vậy!" (**Ung dã, VI, 25**)

Sự hình thành của sách vở kinh điển gắn liền với tên tuổi của Khổng Tử, mặc dù còn có một số nhân vật khác mang sắc thái thần thoại mà truyền thống có thể truy nguyên lên đến tận đời Chu như Chu Văn Vương hay Chu Công[29]. Trong Luận ngữ (Tử Hãn, IX, 14: [Ngô tự Vệ phản Lỗ, nhiên hậu nhạc chính; nhã, tụng các đắc kỳ sở. [Ta sau khi từ nước Vệ trở về nước Lỗ, âm nhạc được chỉnh lý có quy củ, nhã và tụng mới có được địa vị xứng đáng của nó], Khổng Tử đã nhắc đến một số thư tịch đồng thời nói rằng chính ông đã từng san định chúng. Thư 書 và Thi 詩 trong Lục kinh 經, biên soạn vào những năm đầu đời Tây Hán (thế kỷ II Tr.CN), được nhắc đến nhiều lần và chiếm một vị trí đặc biệt. Thư, chủ yếu là những lời bàn luận, cố vấn, can gián của quân vương và bề tôi từ các đời Nghiêu, Thuấn, Vũ đến các đời Hạ, Thương, Chu[30]. Thi, từ lâu đã trở thành tài liệu cơ bản của tầng lớp tinh hoa trong giới sĩ nhân, hiện còn 305 bài. Những áng thơ ca này đã được sưu tầm từ thời nhà Chu, vừa bao gồm những bài ca dân gian của các địa phương khác nhau, vừa có cả những bài ca mà quan lại triều đình, công khanh đại phu đã dùng để tế tổ hoặc ghi chép tình hình chính trị đương thời[31].

[29] *Xem Anne Cheng, "La trame et la chaîne: Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne" (Vĩ và kinh: tìm hiểu căn nguyên hình thành một bản kinh văn trong truyền thống Nho gia), Extême-Orient, Extrême-Occident, 5 (1984), tr. 13-26; "Le confucianisme" (Nho gia), in trong Grand Atlas des religions (Đại từ điển tôn giáo), Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, tr. 224. Michael Nylan có những trình bày tổng hợp về*

Ngũ kinh, tham khảo: The Five "Confucian" Classics (Ngũ kinh của "Nho gia"), New Haven & London, Yale University Press, 2001.

[30] Bản dịch ngoại văn gồm có: Séraphin Couvreur, Chou King. Les Annales de la Chine (Thượng Thư: biên niên sử Trung Quốc), bản dịch lại, Paris, Cathasia, 1950; Bernhard Karlgren, The Book of Documents (Thượng Thư), Göteborg, Elanders, 1950. Về nghiên cứu có thể tham khảo Herrlee G. Creel, The Origins of Statecraft in China (Nguồn gốc của thuật trị quốc Trung Hoa), Chicago University Press, 1970, tr. 448-463, Edward L. Shaughnessy, "Shang shu (Shu Ching)" (Thượng Thư/Kinh Thư), in trong Michael Loewe (chủ biên), Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide (Thư tịch cổ đại Trung Quốc: Hướng dẫn thư mục), Berkeley, University of California, 1993, tr. 376-389.

[31] Xem chú thích số 8 ở trên đã bàn đến tính trọng yếu của Thi trong truyền thống văn nhân. Bản dịch ngoại văn có thể tham khảo: Séraphin Couvreur, Cheu King (Kinh Thi), 1896, Taichung, Kuangchi Press (Nxb. Quang Khải Đài Trung), bản in lại, 1967; Arthur Waley, The Book of Songs, London, Allen & Unwin, 1937; Bernhard Karlgren, The Book of Odes: Chinese Text, Transcription and Translation (Kinh Thi - văn bản Hán ngữ, chú âm và phiên dịch), Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities, 1950; Heide Köser & Armin Hetzer, Das Liederbuch der Chinesen. Guofeng (Tập bài ca Trung Quốc: Quốc phong), Francfort, 1990. Xem thêm những phân tích văn học và nhân loại học đối với Thi của Marcel Granet: Fêtes et Chansons anciennes de la Chine (Lễ hội và ca dao cổ của Trung Quốc), Paris, Leroux, 1919, bản dịch tiếng Nhật có:《支那古代の祭禮と歌 謠》, Uchida Tomoo dịch, Hoằng Văn Đường thư phòng, 1938). Những bàn luận về cấu trúc văn bản của Thi, xem Vương Tịnh Hiến (C. H. Wang), The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition (Chuông và trống: Kinh Thi với tư cách thơ ca khuôn mẫu trong một truyền thống truyền khẩu), Berkeley University of California Press, 1974; Steven Van Zoeren, Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China (Thi ca và cá tính: Giải đọc, huấn hỗ và thông diễn học của Trung Quốc truyền thống), Stanford University Press, 1991.

Khổng Tử thường xuyên đề cập đến lễ và nhạc, đó có phải là kinh Lễ 禮 kinh Nhạc 樂 trong Lục kinh từ đời Tây Hán hay không,

chúng ta không thể nào xác định được[32]. Trong Lục kinh còn có kinh Dịch 易 và kinh Xuân Thu 春秋. Kinh Dịch, đại thể có thể ngược dòng đến tận thời thượng cổ, Luận ngữ chỉ nhắc đến một lần, tính chân thực của nó khiến người ta hoài nghi (Thuật nhi, VI, 16). Xét thấy tính trọng yếu của Dịch trong tư tưởng Trung Quốc, phần sau sẽ dành riêng một chương để bàn luận[33]. Luận ngữ không hề một lần nhắc đến Xuân Thu nhưng lạ thay hậu thế lại móc nối trực tiếp nó với tên tuổi của Khổng Tử. Tên sách Xuân Thu lấy hai mùa Xuân và Thu để chỉ năm tháng, cũng là cách gọi chung cho sử biên niên. Xuân Thu không chỉ là kỷ sự quan phương trong vương thất của cả vương quốc mà còn có kỷ sự về từng gia tộc đại phu ít nhất từ cuối đời Tây Chu về sau. Thế nhưng truyền đến tay chúng ta chỉ có kỷ sự của nước Lỗ - cố quốc của Khổng Tử. Tên sách Xuân Thu cũng trở thành tên chỉ thời kỳ lịch sử này (năm 722-481 Tr.CN). Thể biên niên của kiểu kỷ sự này trình bày khô khan, không có nhân xưng, chỉ đến thế kỷ IV Tr.CN mới được Mạnh Tử khẳng định là tác phẩm của Khổng Tử, bởi Mạnh Tử đã thấy trong Xuân Thu lời chỉ giáo bí ẩn mà Khổng Tử mong muốn truyền cho hậu thế[34]. Điều này do đó đã tạo thành khởi điểm cho một quãng lịch sử dài lâu, mãi đến cuối thế kỷ XIX, Xuân Thu vẫn được coi là một dạng lời tiên tri, thậm chí bí truyền, được biểu đạt thông qua phương thức mã hóa và điển hóa.

---

[32] Lễ ký có những phần không liên quan gì đến "Lễ", rất có thể được thành sách vào cuối đời Chiến Quốc hoặc đầu đời Tây Hán. Bản dịch tiếng Pháp có: Séraphin Couvreur, sđd, chú thích số 19. Nhạc đã thất truyền vào đời Lưỡng Hán, đến nỗi khiến cho người ta hoài nghi rằng, văn bản này có thực đã từng tồn tại hay không, cũng tức là quan điểm cho rằng: Nhạc có thực đã được đưa vào kinh điển, hình thành Ngũ kinh và Lục kinh hay không?

[33] Xem chương 11 của sách này.

[34] Bản dịch tiếng Pháp của Séraphin Couvreur, xem chú thích số 2 ở trên. Về Mạnh Tử, xem chương 6 của sách này. Về giải thích đối với Xuân Thu, xem chương 12: Cuộc tranh luận giữa kim văn và cổ văn.

Thế kỷ II Tr.CN, không lâu sau khi giai đoạn đế chế Trung Quốc được khai mở cùng với sự thiết lập của nhà Hán, vị sử gia đầu tiên của Trung Quốc - Tư Mã Thiên (năm 145?-86? Tr.CN) đã miêu tả Lục kinh như sau:

> Kinh Dịch chép trời đất, âm dương, bốn mùa, ngũ hành, cho nên giỏi về chỗ biến hóa; Kinh Lễ chép về luân lý con người cho nên giỏi về đức hạnh; Kinh Thư chép về việc làm của các vua đời trước, cho nên giỏi về chính trị; Kinh

> Thi chép về núi, sông, hang, suối, chim, muông, cây cỏ, trống, mái, đực, cái, cho nên giỏi về phong thổ; Kinh Nhạc làm cho người ta vui, cho nên giỏi về hòa hợp; Kinh Xuân Thu phân biệt phải trái, cho nên giỏi về việc trị người. (Sử ký, Thái sử công tự tự, 70)[35]

---

[35] *Bản dịch Pháp văn dẫn theo: Dzo Ching-chuan, Sseu-ma Ts'ien et l'Historiographie chinoise (Tư Mã Thiên và sử chí Trung Quốc), Paris, Publications orientalistes de France (Nxb. Phương Đông Pháp), 1978, tr. 146. Bản dịch Sử ký, xem chú thích số 2 ở trên.*

Có thể thấy, xét về độ kinh viện và rườm rà, truyền thống thư tịch Trung Quốc không cần phải ghen tỵ với những nền văn minh văn tự khác một chút nào. Những văn bản kinh điển mà Nho gia xác lập, dường như cũng trở thành tài sản chung của các trường phái phức hợp chồng chéo thời kỳ Tiên Tần. Kinh điển Nho gia từng có hai lần phát triển rực rỡ: thời kỳ Lưỡng Hán và cuộc cách tân vào thời nhà Tống cách 1.000 năm sau đó. Thời Lưỡng Hán là Ngũ (Lục) kinh; thời Đường có Thập nhị kinh [12 kinh]; thời Tống phát triển thành *Thập tam kinh* [13 kinh], đến Chu Hy được sắp xếp và hiệu đính thành *Tứ thư* [4 sách]. Có thể nói, kinh điển hoàn toàn không phải là nhất thành bất biến: mọi văn bản "minh Thiên lý, chính nhân tâm" [làm sáng lẽ Trời, làm ngay lòng người] đều có thể trở thành kinh điển.

Tính không thống nhất của thư tịch kinh điển Nho gia đôi khi có liên quan đến khuynh hướng phi thần bản luận của nó. Không giống với Kinh Thánh xét về chỉnh thể là thống nhất hơn, kinh điển Nho gia không phải là thánh thư, lời của Thần nói với Người[36]. Mọi nguyên tố cấu thành đặc trưng của thư tịch kinh điển Nho gia (sự hỗn tạp của thư tịch, sự khuyết thiếu Thần khải, sự biến thiên của tư liệu và không có một trường phái đơn nhất nào nhất thống thiên hạ) gây khó khăn trong việc xác định một học thuyết nào đó là tà thuyết hay dị giáo trong quan niệm của Trung Quốc về kinh điển.

---

[36] *Léon Vandermeersch, "Une tradition réfractaire à la théologie: la tradition confucianiste" (Nho học - Một truyền thống bác bỏ thần học), Extrême-Orient, Extrême- Occident (Viễn Đông, Viễn Tây) 6 (1985), tr. 9-21. John B. Henderson, Scripture, Canon and Commentary: A comparison of Confucian and Western Exegesis (Thánh văn, kinh điển và chú sớ: so sánh khoa học giải thích kinh điển Nho gia và phương Tây), Princeton University Press, 1991; Mark Edward Lewis, Writing and Authority in Early China (Chữ viết và quyền uy ở Trung Quốc cổ đại), Albany, State University of New York Press, 1999.*

Mặc dù truyền thống Nho gia muốn gắn những văn bản kinh điển này với hình tượng Khổng Tử, song, bản thân mối liên hệ này cũng không thể trở thành tiêu chuẩn để đánh giá kinh điển, bởi xét từ nguồn cội, ngay cả Luận ngữ, khởi đầu của nó cũng không thuộc văn bản kinh điển. Tiêu chuẩn cơ bản của việc thiêng hóa văn bản có liên quan đến bước chuyển trong việc sử dụng chữ viết từ thực tiễn chiêm bốc sang tư tưởng về vũ trụ mà chương trước đã nhắc tới. Ký hiệu chữ viết lấy chiêm bốc làm gốc (hãy nhớ lại chữ Sử 史 là dùng để chỉ quan thư lại và người chiêm bốc), được trang bị cho một thứ thần chú, có thần lực, thứ thần lực đó vẫn được bảo tồn trong hình thức biểu đạt bằng chữ viết của đời sau, đặc biệt là trong thi ca và thư pháp. Sức mạnh này của ký hiệu văn tự được kết hợp một cách trực tiếp với những đường nét tự nhiên của vũ trụ. Tuy nhiên, kiểu chữ viết như vậy không mấy dành chỗ cho việc biểu đạt của cá nhân. Chữ viết với tư cách là kinh điển, đúng như chữ Kinh 經 trong Hán tự, chỉ đường sợi trên vải vóc. Văn bản, cũng giống như vải vóc, hướng tới việc thể hiện những đường vân cơ bản của vũ trụ chứ không phải là một thứ ngôn luận áp đặt lên trên vũ trụ. Xét trên ý nghĩa đó, kinh điển chính là những sợi ngang mà bản thân vũ trụ đã trình hiện ra thông qua các ghi chép bằng ký hiệu văn tự. Thay vì tách con người ra khỏi mối quan hệ với thế giới, sợi ngang này nuôi dưỡng sự gắn kết nội tại giữa thế giới và con người:

> Giảng về đạo lý thông thường của tam trụ Thiên, Địa, Nhân; sách ấy gọi là **Kinh** vậy. Cái gọi là **Kinh**, chính là đạo lý vĩnh hằng, lời giáo huấn vĩ đại không thể nào thay đổi. Sách **Kinh** mô phỏng theo trời đất, bắt chước theo quỷ thần, tham cứu trật tự của sự vật hiện tượng để từ đó chế định ra cương kỷ của con người…[37].

---

[37] Lưu Hiệp: Văn tâm điêu long, Tông kinh III. Xem Shih Yu-chung: The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh, New York, Columbia University Press, 1959.

Mỗi một bộ kinh điển đều đại diện cho một loại hình thư tịch đặc thù, tổng hợp lại sẽ là một biển hồ chứa đựng kinh nghiệm và tri thức của loài người trong suốt bao nhiêu thế kỷ, là một kho báu điển dẫn có thể sử dụng trong bất cứ tình huống nào. Nếu như chúng ta tìm kiếm một mẫu số chung từ những văn bản mà thoạt nhìn có vẻ cực kỳ khác nhau này, muốn truy vấn nguyên do vì sao mà chúng có thể trở thành kinh điển, vậy thì cái đầu tiên lọt vào tầm mắt chúng ta chính là đặc trưng chính thống quan phương của chúng, đối lập với những sáng tác cá nhân của một cá thể tác

giả nào đó. Mô hình kinh điển của các thư tịch trong quá khứ trước hết không đặt ra yêu cầu về việc tìm kiếm tính sáng tạo. Cho dẫu chúng ta có thể thấy trong những thư tịch đó những tư tưởng mạnh mẽ và những cá tính độc đáo, song phần lớn chúng thường được thể hiện dưới dạng văn học bình chú, giới thiệu, khi ẩn lúc hiện.

Thiêng hóa văn bản là vai trò lịch sử trọng tâm mà người đời sau đã trao cho Khổng Tử: trong khoảng thời gian hai thế kỷ rưỡi từ lúc Khổng Tử qua đời đến đầu thời kỳ thống trị của Tần Thủy Hoàng, những văn bản kinh điển cơ bản đã được tái tạo dưới ảnh hưởng của tinh thần Khổng Tử. Đồng thời, điều này cũng tạo nên bước chuyển từ văn hóa kinh viện, lấy truyền thống lễ chế và thư tịch làm nền tảng, sang lý thuyết triết học thuần túy. Từ sau khi Khổng Tử khai mở ra công dụng thế tục phi chính thống của văn tự, sức ảnh hưởng của nó không chỉ trong phạm vi truyền thống Nho gia mà tới cả "Bách gia" sau này (Mặc gia, Đạo gia, Pháp gia…) đều nối gót bắt chước theo sau. "Bách gia" đã đua nhau xuất hiện trong thời kỳ Chiến Quốc từ thế kỷ IV Tr.CN đến thế kỷ III Tr.CN và đều hy vọng có thể xác lập nên kinh điển cho trường phái của mình. Những đệ tử khát khao lưu giữ tinh hoa giáo huấn truyền miệng của sư phụ đã để lại cho chúng ta hệ thống thư tịch Hán ngữ đầu tiên ghi lại những lời bàn luận hoặc cách ngôn. Trong đó phần lớn đều lấy tiêu đề là một vị thầy (Tử) với tư cách là tác giả hư cấu, ví dụ Mặc Tử mà những gì được ghi lại chính là những lời chỉ dạy của Mặc Tử. Còn như Mạnh Tử thì không chỉ là những ghi chép do hậu thế biên soạn, mà vì chính Mạnh Tử tương đối trường thọ cho nên cũng được đích thân tham dự vào việc biên soạn đó. Ý tưởng về một trước tác mang tính cá nhân chỉ được cụ thể hóa từ Tuân Tử, sau khi vương triều nhà Tần được thiết lập không lâu, đã hoàn thành bộ trước tác cá nhân đầu tiên, bao gồm những lời chỉ giáo truyền miệng đồng thời viết thành những đoạn luận bàn ngắn. Tuy nhiên, tác giả đầu tiên theo nghĩa đích thực của nó trực tiếp dùng ngôn ngữ chữ viết để biểu đạt tư tưởng cá nhân phải là triết nhân phái Pháp gia Hàn Phi Tử. Phong cách tự sự tiệm cận đến độ tinh tế này chính là nội dung mà chúng tôi muốn đề cập ở những chương tiếp theo.

Chương 3

Mặc tử thách thức học thuyết của Khổng Tử

Sau thời Xuân Thu, thời Chiến Quốc đã đánh dấu bước quá độ từ chế độ phân phong của nhà Chu đã suy tàn vào quãng thế kỷ V - thế kỷ III Tr.CN sang xu hướng trung ương tập quyền mà đỉnh cao của nó chính là sự kiện Tần Thủy Hoàng thống nhất Trung Quốc vào năm 221 Tr.CN. Đây là một thời kỳ biến động chưa từng có trước đó, ảnh hưởng tới mọi phương diện hoạt động của con người, nhất là trong lĩnh vực tư tưởng mà bối cảnh chung là chiến tranh không ngừng giữa các nước chư hầu và cuộc tranh bá tàn khốc giữa các nước lớn chiếm ưu thế trên các phương diện kỹ thuật, quân sự, kinh tế và chính trị[1].

---

[1] Hứa Trác Vân (Hsu Cho-yun), Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C (Trung Quốc cổ đại trong những biến thiên: phân tích tính lưu động xã hội, năm 722-222 Tr. CN), Stanford University Press, 1965.

Khi Khổng Tử vừa có một sự đặt cược vào "con người" qua một số câu ngắn gọn, một kỷ nguyên mới đã mở ra với sự thách thức đầu tiên của Mặc Tử đối với học thuyết của Khổng Tử. Tư tưởng của Mặc Tử vừa là một kiểu kế tục chủ nghĩa nhân đạo của Khổng Tử, lại vừa là một sự phê phán triệt để đối với nó. Kỷ nguyên mới này là thời kỳ của ngôn luận lý tính, mở ra cục diện "bách gia tranh minh" [trăm nhà đua tiếng] của thời kỳ Chiến Quốc. Kiểu tranh biện tư tưởng này được thể hiện chủ yếu bằng ám đấu [đấu ngầm] chứ không phải minh tranh [tranh luận công khai], sự công kích hay thách thức thường không chỉ rõ thân phận của đối thủ hay nội dung chính xác của tư tưởng đối phương. Trong kiểu trò chơi chiến thuật quyết liệt này, nguyên tắc cơ bản là phải biện biệt rõ lý

thuyết mà bài nghị luận nhắm tới, tính chất mà cuộc luận chiến ám chỉ, làm rõ phải dựa vào sự kiện nhân vật nào để hiểu một nhà tư tưởng đã biết. Do đó, thay vì tìm cách củng cố việc quy loại các "trường phái" thì nên tìm ra những công kích giao thoa trong những lời bàn tương đối rõ ràng.

Mặc Tử: người thợ (của hòa bình)?

Nếu có thể nhận xét từ những hiểu biết rất ít ỏi của chúng ta về Mặc Tử, thì có thể thấy, ngay từ đầu ông đã ở vào vị trí bên lề của truyền thống mà lễ chế chiếm địa vị chi phối được đại diện bởi một nhân vật vĩ đại là Khổng Tử[2]. Chúng ta biết rằng, Mặc Tử đại thể sống vào khoảng thời gian sau khi Khổng Tử mất và trước khi Mạnh Tử ra đời, tức vào khoảng năm 479-372 Tr.CN, ngay giữa thời kỳ quá độ từ Xuân Thu sang Chiến Quốc.

---

[2] Sử ký của Tư Mã Thiên (xem chú thích số 2, chương 2), với tư cách là tài liệu thông tin lịch sử cơ bản vào thế kỷ II Tr.CN, chỉ đề cập đến Mặc Tử trong những câu chữ vụn vặt trong quyển 74 (Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện, 14: "Mặc Địch là đại phu nước Tống, giỏi việc phòng ngự, đề xướng việc tiết kiệm. Có người cho rằng, Mặc Địch sống cùng thời với Khổng Tử. Có người lại cho rằng ông sống sau Khổng Tử").

Cho dù giống như Khổng Tử, Mặc Tử có lẽ cũng sinh ra ở một nước chư hầu nhỏ thuộc khu vực trung nguyên, song xuất thân xã hội và văn hóa của họ lại hoàn toàn khác biệt. Sự khác biệt lớn của ngữ khí và cách biểu đạt giữa sách Luận ngữ và sách Mặc Tử khiến cho người ta kinh ngạc: Luận ngữ là nghiệm chứng sinh động về con người này - Khổng Tử; sách Mặc Tử lại là những tự sự khô khan rườm rà, những chỗ nói đến cá nhân Mặc Tử vô cùng ít ỏi. Theo như nhiều giai thoại, Mặc Tử rất giỏi trong việc sử dụng các loại công cụ, dường như điều đó đã ám chỉ xuất thân thuộc tầng lớp thợ thủ công của ông - cũng chính vì lẽ đó, các sử gia chủ nghĩa Marx đã coi ông là "nhà tư tưởng của giai cấp vô sản". Học thuyết của Mặc Tử thường có đặc trưng thực dụng, cái mà ông quan tâm là công dụng thực tế chứ không hẳn là văn hóa thượng tầng của nhà Chu.

Phần cuối của sách Mặc Tử dành riêng để bàn về kỹ thuật quân sự như việc phòng ngự của thành bang nhằm làm bệ đỡ cho tín niệm hòa bình của trường phái này[3]. Khi Mặc Tử ở nước Tề xa xôi hay tin người thợ nổi tiếng Công Du Ban đang giúp một nước lớn là Sở chế tạo thang mây (dùng để vượt tường lũy của thành bị vây) hòng tấn công nước Tống nhỏ bé, ông đã lập tức lên đường đi suốt

mười ngày mười đêm để đến kinh đô nước Sở khuyên Sở vương từ bỏ kế hoạch đánh Tống. Chúng ta còn biết rằng, xung quanh Mặc Tử cũng từng quy tụ hàng loạt những học trò chuyên nghiên cứu về thuật phòng ngự, phản đối hành động chiến tranh quân sự. Luân lý của Mặc gia có điểm tương thông với "ky sĩ du hiệp" lập lại chính nghĩa.

---

[3] Giải thích phần nội dung này của sách Mặc Tử (52 - 67), xem luận văn thạc sĩ của Robin Yates: Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu (Tái dựng chương phòng ngự trong sách Mặc Tử), Berkeley, University of California, 1975.

Mặc Tử ban đầu theo học các bậc Nho giả, song sau đó dường như đã tự khai mở một học thuyết mới. Ngoài việc phản đối sự phân biệt giữa quân tử và tiểu nhân, ông và Khổng Tử có rất nhiều điểm tương đồng, nhất là đều thích dẫn điển xưa (như Thi, Thư) - để ví với nay. Cũng giống như Khổng Tử, Mặc Tử từng chu du liệt quốc, kỳ vọng gặp được một bậc quân vương có thể sử dụng chủ trương của mình ngõ hầu thi triển tài năng thực sự của bản thân. Nho gia chủ yếu vẫn xuất phát từ tín niệm đạo đức chứ không phải nhu cầu xã hội, chất vấn xuất thân của cá nhân, cuối cùng rốt cuộc vẫn nương dựa vào chế độ quý tộc của nhà Chu. Ngược lại, sự đứt gãy đối với chế độ quý tộc của Mặc gia tỏ ra rõ rệt hơn, bởi vì khi ấy các nước lớn ngấp nghé xưng bá đều chiêu mộ những kẻ sĩ có năng lực giải quyết công việc và có tri thức kỹ thuật. Chương trên khi bàn đến Khổng Tử đã từng nhắc đến Sĩ - tầng lớp đang lên không ngừng này[4].

---

[4] Xem chú thích số 4, chương 2 trong sách này.

Mặc Tử trước hết công kích một cách mạnh mẽ đặc quyền của quý tộc phong kiến, đề xướng "thượng hiền" [tôn sùng người có tài đức], đối tượng mà nó nhắm tới hiển nhiên là chế độ thế tập quan chức và quyền hành mà các gia đình quý tộc hy vọng có thể bảo vệ. Khổng Tử đã đặt phẩm chất đạo đức cao hay thấp lên trên cả xuất thân cao quý hay không, Mặc Tử lại tiến thêm một bước nữa, dùng người hiền để thay thế cho vị trí lý tưởng của người quân tử. Ông miêu tả một bức tranh xã hội khác, không giống với cấu trúc quan hệ gia tộc mà Nho gia trân quý:

> Vậy nên Thánh vương đời xưa rất tôn sùng người tài đức, tín nhiệm người có năng lực, không kết bè đảng với cha anh, không thiên vị giàu sang, không say mê nhan sắc.

> Phàm kẻ có tài đức thì đề bạt và trọng dụng, khiến cho họ trở nên giàu sang, được dùng làm quan cao; phàm kẻ bất tài thì miễn chức, khiến cho họ trở nên nghèo hèn, trở thành nô bộc... (Thượng hiền, Trung[5])

---

[5] Mặc Tử 9, tr. 29, bản Chư Tử toàn tập. Có thể tham khảo các bản dịch ngoại văn như: bản dịch toàn văn của Alfred Forke, bản dịch này có chút cũ kỹ: Me Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke (Trước tác triết học của nhà xã hội luân lý Mặc Địch và các đệ tử của ông), Berlin, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen (Thông tin học hội Đông phương học), 1922; bản tuyển dịch của Mai Di Bảo (Mei Yi-pao), The Ethical and Political Works of Motse (Tác phẩm luân lý chính trị của Mặc Tử), London, Probsthain, 1929 (1-39, 46-50); Burton Watson, Mo Tzu: Basic Writings (Các chương chủ yếu của Mặc Tử), New York, Columbia University Press, 1963; Helwig Schmidtglintzer, Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe (Mặc Địch: Kiêm ái); Mo ti: Gegen den Krieg (Mặc Địch: người phản đối chiến tranh), Düsseldorf, Diederichs, 1975 (chương 1-39). Công trình nghiên cứu: Ernst Steinfeld, Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo- tzu, Meng-tzu und Hsüntzu (Các học thuyết xã hội của triết học Trung Quốc cổ đại: Mặc Tử, Mạnh Tử và Tuân Tử), Berlin, Akademie, 1971.

Nhập môn về biện luận của sách Mặc Tử

Khác với Nho gia tự coi mình là tinh anh đạo đức, Mặc gia vào thế kỷ IV - thế kỷ III Tr.CN là một cộng đồng có sự phân chia đẳng cấp chặt chẽ, lấy thầy hướng dẫn làm trung tâm. Vào cuối đời Chiến Quốc, Mặc gia chia làm ba nhánh, các nhánh này bài xích lẫn nhau, chỉ trích đối phương là dị đoan. Các nhánh của Mặc gia thể hiện trong ba văn bản của mỗi chương sách Mặc Tử còn lưu truyền đến nay [mỗi chương đều có ba văn bản: Thượng, Trung, Hạ; nội dung đại đồng tiểu dị, chỉ dài ngắn khác nhau đôi chút], ba văn bản này đồng đẳng với nhau, nhưng không phải phụ họa theo nhau[6].

Sách Mặc Tử do đó là một bản hợp thành từ các giai đoạn phát triển khác nhau của Mặc gia. Phần thứ nhất của sách Mặc Tử là những luận bàn về hàng loạt những chủ đề khác nhau, cấu trúc hoàn chỉnh chặt chẽ, không giống với những ghi chép đối thoại đứt nối của Luận ngữ. Mười điều bàn luận của Mặc gia trong phần thứ nhất của sách Mặc Tử được triển khai trong ba văn bản. Phần giữa là Mặc kinh, chủ yếu bàn đến vấn đề logic, đại diện cho giai đoạn vãn kỳ của trường phái Mặc gia vào thế kỷ III Tr.CN[7]. Phần cuối, như trên đã nói, lấy vấn đề quân sự làm trọng tâm.

Ngay từ đầu, các luận thuyết của sách Mặc Tử đã gây kinh ngạc ở thái độ không nương dựa vào các quan điểm quyền uy. Từ chối tham khảo hay viện dẫn truyền thống, các luận thuyết của ông lấy lý tính làm nền tảng để tự luận chứng và khẳng định. Chữ biện 辯 (thuộc bộ ngôn 言) lần đầu tiên xuất hiện, nó giống với chữ biện 辨 (thuộc bộ đao 刀), trở thành từ chuyên dụng để chỉ ngôn luận lý tính, đến nỗi những nhà logic học hay các nhà luận thuyết (mà phần sau của sách này sẽ nói tới) cũng vì thế mà được gọi là những "biện giả" (辯者, nhà biện luận).

---

[6] Mỗi chương đều phân: Thượng, Trung, Hạ.

[7] Xem chú thích số 6, chương 5 của sách này.

Ngôn luận lý tính cố gắng thoát khỏi tính chủ quan, thoát khỏi mọi quan hệ với người luận thuyết. Những chỉ giáo của Khổng Tử trước hết là dựa trên những thể nghiệm từ cá nhân Khổng Tử, còn học thuyết Mặc gia không thèm đề cập tới cả tác giả của luận thuyết, đó chính là tiêu chí vứt bỏ quyền uy của nó. Sách Mặc Tử thể hiện sự công kích mạnh mẽ, thậm chí mang tính ám ảnh - nhằm chứng minh một cách đầy đủ những căn cứ trình bày, đưa tính phổ biến hay ít nhất là tính thống nhất trở thành đảm bảo cho tiêu chuẩn để nhận xét đánh giá. Học thuyết Nho gia hoàn toàn khuyết thiếu điểm này mà ngược lại đề xướng lễ chế có sự phân biệt.

Một trong những vấn đề quan tâm chủ yếu của trường phái Mặc gia, chắc chắn cũng góp phần thúc đẩy sự phát triển của logic học, là ba tiêu chuẩn để xác định tính hữu hiệu của một lý thuyết [tam biểu pháp]. Chữ biểu 表 mà Mặc Tử dùng, kỳ thực để chỉ đồng hồ "nhật quỹ", một thứ cọc tiêu mà các nhà Thiên văn học dùng để xác định hướng và độ cao của bóng cọc tiêu đó dưới ánh mặt trời:

> Mặc Tử nói: "Ắt phải định ra chuẩn tắc". Bàn luận mà không có chuẩn tắc thì cũng giống như đặt dụng cụ đo thời gian (sáng hay chiều) ở trên cái bàn xoay làm đồ gốm, không thể phân biệt được đúng sai, lợi hại (vì dụng cụ ấy cũng xoay cùng với bàn xoay). Vậy nên bàn luận phải có ba tiêu chuẩn.
>
> Ba tiêu chuẩn nào vậy? Mặc Tử nói: "Hữu bản, hữu nguyên, hữu dụng". "Hữu bản" là thế nào? Phải truy ngược ngọn nguồn lên đến sự tích của các bậc thánh vương thời

> cổ. "Hữu nguyên" là thế nào? Phải khảo sát xuống đến thực tế đời thường của dân chúng. "Hữu dụng" là thế nào? Phải áp dụng nó làm chính lệnh hình pháp, từ đó mà xem xét lợi ích của dân chúng trong nước. Đó chính là ba tiêu chuẩn để bàn luận. (**Phi mệnh, Thượng**)[8]

---

[8] *Mặc Tử 35, tr. 164.*

Ba tiêu chuẩn mà Mặc Tử nhắc đến dường như trực tiếp đến từ tư tưởng truyền thống, nó không đủ để thiết lập sự đánh giá khách quan. Thông thường mọi người thường lẫn lộn nó với tiêu chuẩn đánh giá chân lý xét trên ý nghĩa nhận thức luận. Đặt ba tiêu chuẩn trên cùng một mặt phẳng, Mặc gia hy vọng dùng tiêu chuẩn thứ hai thông tục và dễ hiểu "khảo sát xuống đến thực tế đời thường của dân chúng" để xây dựng một thứ chân lý, điều đó rõ là thật quá ngây thơ! Nó còn ngây thơ hơn cả doxa [quan điểm] trong mắt Platon. Tuy nhiên, tiêu chuẩn của Mặc Tử lấy thực tiễn và ứng dụng làm đầu: mục đích không nằm ở sự cân bằng giữa lý luận và thực tiễn mà căn bản là ở tính khả thi và công dụng thích hợp và chính xác của nó.

Tiêu chuẩn hữu dụng phản bác truyền thống lễ chế

Tiêu chuẩn thứ hai [*hữu nguyên:* khảo sát xuống đến thực tế đời thường của dân chúng], trên thực tế chỉ có tác dụng đối với hai trong số 10 điều bàn luận của Mặc gia: đó là *Minh quỷ* (phần sau sẽ nói tới) và *Phi mệnh*. Tiêu chuẩn thứ nhất [*hữu bản*: truy ngược ngọn nguồn lên đến sự tích của các bậc thánh vương thời cổ] vẫn có bóng dáng của Nho gia, nhưng nhấn mạnh hơn đến kinh nghiệm của các bậc hiền vương thượng cổ chứ không đơn thuần là đề xướng cổ. Hơn nữa, Mặc Tử không như Khổng Tử thiên vị nhà Chu, ông đối xử bình đẳng với các sự kiện của ba triều đại thời thượng cổ, thông thường khi bàn luận trong bối cảnh lịch sử cụ thể, Mặc Tử thường không tham chiếu văn bản kinh điển Nho gia.

"Hữu bản" với tư cách là tiêu chuẩn thứ nhất lại lấy tiêu chuẩn sau cùng - "hữu dụng" làm gốc. "Hữu dụng" cuối cùng lại ở bên trên hai tiêu chuẩn còn lại, tức là: lợi ích và công dụng đối với dân chúng trở thành tiêu chuẩn để đánh giá trí tuệ của quân vương thời cổ đại. Tóm lại, hữu dụng trở thành tiêu chuẩn để nghiệm chứng mọi quan điểm quyền uy hay quan điểm truyền thống,

triệt để đoạn tuyệt với luân lý Nho gia mà Mặc gia vẫn hy vọng xem xét lại, ví dụ tranh luận đối với tang lễ chính là một chứng cứ rõ ràng. Trong quan điểm lễ pháp của Nho gia, biểu hiện đẹp nhất của đạo Hiếu là để tang ba năm cho cha mẹ (trong thực tế là 25 tháng), bởi vì quãng thời gian ba năm đó cũng chính là thời gian mà con cái được ôm ấp trong vòng tay cha mẹ. Mặc gia trong chương Tiết táng đã phản bác, cho rằng, ba năm để tang làm hao mòn thân thể người giữ đạo Hiếu, nhất là gây tổn thất đối với kinh tế xã hội, bởi vì họ chỉ chăm lo đến bổn phận để tang mà không tham gia sản xuất, cái giá phải trả là quá cao. Cuối cùng, Mặc gia cho rằng quy tắc tang lễ của Nho gia là tương đối, có thể thay đổi tùy theo không gian, thời gian và phong tục; còn tiêu chuẩn "hữu dụng" thì vĩnh viễn bất biến, tuyệt đối hữu hiệu.

Hữu dụng cũng là tiêu chuẩn để phê phán mọi hình thức làm hao tốn tiền của gây bất lợi cho dân chúng: chinh chiến, sự xa xỉ lãng phí của cung đình và quý tộc chư hầu. Ở đây chúng ta thấy một điển hình về con người tiết kiệm không giống với Khổng Tử: Mặc Tử nhờ lao động siêng năng chăm chỉ mà có được địa vị xã hội, đồng thời lại gần gũi với dân chúng, có thể cảm nghiệm được nỗi vất vả của dân chúng. Mặc Tử trong chương Tiết dụng đã khiển trách đại bộ phận những người cầm quyền:

> Bắt dân làm mệt sức, thu thuế lại nặng, tiền của của dân không đủ, chết đói chết rét không biết bao nhiêu mà kể. Vả lại các bậc đại nhân dấy binh đánh chiếm nước láng giềng, lâu thì trọn năm, chóng thì vài tháng, vợ chồng lâu không gặp nhau, do đó mà số dân ít đi. Lại ở không yên chỗ, ăn uống thất thường, sinh bệnh tật mà chết; rồi bị bắt làm tù binh, tấn công thành trì hay dã chiến ngoài đồng nội, người chết không biết bao nhiêu mà kể. (Tiết dụng, Thượng)[9]

---

[9] *Mặc Tử 20, tr. 101.*

Mặc Tử thậm chí cho rằng điển nhạc không có ích gì, sách Mặc Tử dành trọn vẹn một chương để phản đối điển nhạc. Chương này đã trình diễn một cuộc đối thoại thú vị:

Mặc Tử hỏi một nhà Nho:

- Hà cớ gì mà làm nhạc? Đáp:

- Làm nhạc để được vui.

Mặc Tử bảo:

- Ông chưa trả lời tôi. Nếu tôi hỏi ông: "Hà cớ gì mà làm nhà?", ông đáp: "Để che lạnh mùa đông, tránh nóng mùa hè, để trai gái tách biệt nhau", ấy mới là cho tôi biết cái lý do làm nhà. Nay tôi hỏi ông: "Làm nhạc để làm gì?", ông đáp: "Làm nhạc để được vui", như vậy khác gì tôi hỏi "Hà cớ gì mà làm nhà?" mà ông đáp: "Làm nhà để được nhà" vậy. (**Công Mạnh**)[10]

Nhà Nho dùng nghĩa đôi của chữ 樂 là "âm nhạc" và "khoái lạc" [vui vẻ] để trả lời, tất nhiên chúng có liên quan đến nhau trong Lễ học; Mặc Tử nhìn thấy ở đó chỉ là sự lặp lại rườm rà - có lẽ cũng chính vì ông không biết cái gì là gốc của *[khoái] lạc. Sự công kích đối với Nhạc đã làm nổi bật sự đối lập rõ rệt giữa một bên là Nho gia coi trọng theo đuổi sự hài hòa và một bên là Mặc gia tuân thủ quy củ một cách nghiêm ngặt, thậm chí thận trọng cả trong cách nói năng. Chủ nghĩa thực dụng của Mặc gia, thực tế là đã bị cái công dụng được đẩy đến mức cực đoan bức bách: chỉ khi xác định rõ mục tiêu mới hành động, tự thân hành vi là vô giá trị, không lấy tính chủ quan làm nền tảng.*

---

[10] *Mặc Tử 48, tr. 277.*

Kiêm ái phản bác Nhân

Trụ cột của mọi hành vi đạo đức mà chủ nghĩa thực dụng của Mặc gia nhấn mạnh chính là *Kiêm ái* 兼愛 (amour universel). So với cách dịch *kiêm ái* thành "amour universel", cách dịch *kiêm ái* thành "sollicitude par assimilation" tỏ ra hợp lý hơn, bởi vì nó chú trọng công bằng mà không thiên về tình cảm. Luận chứng của Mặc Tử đối với sáng thuyết này đã trở thành nguyên mẫu của lý tính suy luận trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc:

Mặc Tử nói: Việc của người nhân ắt phải là phát huy cái lợi, trừ bỏ cái hại cho thiên hạ. Thế nhưng hiện nay, cái gì có thể coi là cái hại lớn nhất của thiên hạ?

Đáp: Là nước lớn đánh chiếm nước nhỏ, nhà lớn quấy phá nhà nhỏ, kẻ mạnh hiếp đáp kẻ yếu, số đông tàn bạo với số ít, người khôn lanh lừa gạt kẻ ngu đần, người sang ngạo mạn với kẻ hèn, đó là cái hại cho thiên hạ. Lại như, làm vua mà không gia ân, làm tôi mà không trung thành, làm

cha mà không nhân hậu, làm con mà không hiếu kính, đó cũng là một cái hại cho thiên hạ nữa. Lại như bọn tiện dân ngày nay dùng binh đao, thuốc độc, thủy hỏa để tàn hại lẫn nhau, đó cũng là một cái hại cho thiên hạ nữa.

Thử truy cứu xem gốc rễ của những cái hại ấy ở đâu? Chúng phát sinh từ đâu? Có phải từ lòng yêu người, làm lợi cho người mà ra chăng? Tất đáp: "Không phải vậy" và tất là: "Từ lòng ghét người, làm hại cho người sinh ra". [Lại hỏi]: "Những kẻ giết người, làm hại cho người, thuộc về phái "kiêm 兼" (kiêm ái, yêu nhau) hay "biệt 別" (phân biệt, ghét bỏ lẫn nhau)?" Tất đáp: "Phái biệt".

Đã như vậy thì, chẳng phải những kẻ chia rẽ lẫn nhau [tức phái biệt] quả thực chính là nguyên nhân gây ra những cái hại lớn cho thiên hạ hay sao? Cho nên biệt (ghét nhau) là sai trái vậy. Mặc Tử bảo: "Nếu đã coi biệt là sai trái, vậy ắt phải có cái khác [tốt] thay thế nó. Nếu chê người khác sai trái mà không có thứ gì thế chỗ cho cái sai trái đó, thì cũng như lấy nước để cứu nước, lấy lửa để cứu lửa, cách ấy hẳn nhiên là không được".

Cho nên thầy Mặc Tử bảo: "Lấy kiêm mà thay biệt". Kiêm có thể thay thế cho biệt là tại sao? Đáp: "Ví thử coi nước người cũng như nước mình, ai còn đem quân nước mình mà đánh chiếm nước người nữa? Vì nước người cũng là nước mình rồi. Coi đô ấp của người cũng như đô ấp của mình, ai còn đem quân đô ấp của mình đánh đô ấp của người nữa? Vì đô ấp của người cũng là đô ấp của mình rồi. Đối đãi với người cũng như đối đãi với chính mình vậy. Coi nhà của người cũng như nhà của mình, ai còn đem người nhà mình đi quấy phá nhà người nữa? Vì nhà của người tức là nhà của mình rồi. Đối đãi với người cũng như đối đãi với chính mình, được như vậy thì nước này với nước khác, đô ấp này với đô ấp khác sẽ không đánh chiếm lẫn nhau; người với người, nhà với nhà không quấy phá lẫn nhau, đó là cái hại cho thiên hạ chăng, hay là cái lợi cho thiên hạ đấy?" Tất đáp: "Đó là cái lợi cho thiên hạ".

Thử truy cứu xem gốc rễ của những cái lợi ấy ở đâu? Chúng phát sinh từ đâu? Có phải từ lòng ghét người, làm hại cho người mà ra chăng? Tất đáp: "Không phải vậy" và tất là: "Từ lòng yêu người, làm lợi cho người mà ra". [Lại hỏi]: "Những kẻ yêu người, làm lợi cho người thuộc về phái 'biệt' hay 'kiêm'?" Tất đáp: "Phái kiêm". Đã như vậy thì,

chẳng phải những kẻ yêu thương lẫn nhau quả thực chính là nguyên nhân đem đến những cái lợi lớn cho thiên hạ hay sao? Cho nên thầy Mặc Tử bảo: "Kiêm là đúng đắn". (**Kiêm ái, Hạ**)[11]

"Việc của người nhân" là mở đầu cho đoạn trường thiên đại luận này, có thể giải thích là sự dấn thân hoặc vận dụng khái niệm nhân giản đơn của Nho gia. Trong đoạn cũng nhắc đi nhắc lại cái ý "đối đãi với người như với chính bản thân mình" để nhấn mạnh "kiêm ái", không khỏi khiến người ta nghĩ đến chữ thứ của Nho gia: xuất phát từ bản thân để suy xét cảm nhận của người khác. Mặc Tử muốn dùng một từ khác nhằm phân biệt với thứ: đó là kiêm (assimiler les autres à soi- même: đồng hóa người khác với chính mình), đối lập với biệt. Sự thống nhất cân bằng đó [giữa kiêm và biệt] chính là giới tuyến đầu tiên mà Mặc gia đã vạch ra đối với nhân của Nho gia. Nho gia ngược lại, dùng vòng tròn đồng tâm để phân biệt quan hệ gần gũi (bản thân, gia đình, quốc gia, thiên hạ). Trung tâm của lễ chế Nho gia là lễ phục tang được quy định theo quan hệ huyết thống xa hay gần. Mặc Tử đề xướng người với người bình đẳng, chủ trương triệt để vứt bỏ phục tang vì cho rằng nó quá chủ quan hóa.

Xét theo nghĩa này, Mặc gia đại diện cho sự phản kháng đối với tình cảm đạo đức ái thân hộ thân [yêu người thân, bảo vệ người thân] đã bị biến chất - chỉ dùng người thân, nể tình riêng, âm mưu, kết bè đảng, lôi kéo phe phái; tất cả những khiếm khuyết đó đã làm nên mặt tối của Nho gia, ngay từ đầu đã ăn mòn chế độ quan trường của Trung Quốc. Những phê phán này đương nhiên sẽ vấp phải sự phản bác của một vị đại danh Nho khác ở thế kỷ IV Tr.CN là Mạnh Tử, người cho rằng sự quân bình mà Mặc gia đề xướng không phù hợp với tình yêu thương đối với người thân một cách tự nhiên mà Hiếu là biểu hiện số một của nó. Mạnh Tử bài bác, cho rằng Mặc gia khác nào cầm thú![12]

---

[11] Mặc Tử 16, tr. 71. Bản dịch tiếng Pháp lấy theo Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo, sđd), tập II, tr. 512-513.

[12] Mạnh Tử III B 9 ("Đằng Văn công hạ": họ Mặc kiêm ái, như vậy là không có cha. Không cha, không vua tức là cầm thú vậy). Về Mạnh Tử, xem ở chương 6 dưới đây.

Lợi ích chung

Mặc Tử không thỏa mãn với đặc trưng tình cảm trong chữ nhân của Nho gia, cho rằng "kiêm ái" [yêu thương rộng khắp] đã tìm được cơ sở khách quan và lý tính của nó trong lợi ích chung [cái lợi cho thiên hạ], cho rằng việc phát huy cái lợi cho thiên hạ cấu thành nên thực tiễn để con người có thể trở thành con người. Tương phản với quan hệ đôi bên cùng có lợi mang tính chủ quan và tính nghi lễ của Nho gia, "ý tưởng về một khế ước xã hội giữa vua và bề tôi chỉ xuất hiện ở Mặc gia, với triết lý xã hội mang tính máy móc và mục đích luận nhằm hiện thực hóa lợi ích chung cho tất cả mọi người, đã xích lại gần với chủ nghĩa thực chứng pháp lý mang hơi hướng duy lợi của các nhà lập pháp"[13].

"Kiêm ái" của Mặc Tử, do đó không phải là "ái nhân" [yêu người] mà Khổng Tử nói. "Kiêm ái" không chứa đựng cảm xúc hay tình cảm; sự công bằng và lý tính của tất cả mọi người là mục đích cuối cùng của tự ngã. Mặc Tử coi trọng cái thiện chung khách quan, trừu tượng; không quan tâm đến tình cảm mang tính chủ quan, bởi vì ông không có lòng tin triệt để vào lương tri con người như Nho gia. Mặc Tử cho rằng, con người sinh ra đã mưu cầu lợi ích, trong khi đó Khổng Tử lại dùng chữ Lợi này hoàn toàn với nghĩa xấu để hình dung kẻ tiểu nhân. Sách Mặc Tử cho rằng: trong lợi 利 có nghĩa 義, đồng thời là lý do khách quan của nhân, toàn bộ mục đích của nó là ở chỗ hướng con người biến lợi ích cá nhân thành lợi ích của thiên hạ, đề xướng người người cùng suy nghĩ đến lợi ích chung.

---

[13] Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 506-507.

Đối diện với tín niệm của Nho gia cho rằng nhân tính có thể hoàn thiện, được Mạnh Tử tiến xa hơn qua đề xuất quan điểm: nhân tính bản thiện, Mặc Tử khá bi quan về nhân tính thuở ban sơ, điểm này trong tương lai sẽ được Pháp gia thừa nhận:

> Mặc Tử nói: Nhìn về thời xa xưa khi loài người mới ra đời, vẫn còn chưa có người đứng đầu, họ thường cho rằng: "ý kiến của mỗi người trong thiên hạ là không giống nhau". Vậy nên, một người thì một ý, hai người thì hai ý, mười người thì mười ý, hễ người càng nhiều, thì càng có nhiều quan điểm. Cho nên ai cũng cho ý của mình là đúng, ý của người là sai, từ đó mà công kích lẫn nhau.
>
> Ở trong nhà thì cha con anh em oán hận lìa tan, không thể sum vầy hòa mục. Để đến nỗi người có dư sức lực cũng không muốn giúp đỡ người khác, giấu giếm lẽ hay không

muốn chỉ bảo cho người, thà để cho của cải dư thừa trở nên mục nát cũng không muốn chia cho người khác, vậy nên thiên hạ rối loạn, khác nào cầm thú.

Không có lễ tiết giữa quân - thần, thượng - hạ, trưởng - ấu, không phân biệt giữa cha - con, anh - em, do vậy mà thiên hạ đại loạn. Biết rõ sở dĩ thiên hạ rối loạn là do không có người đứng đầu để thống nhất ý kiến trong thiên hạ, cho nên mới kén lấy người hiền lương thánh trí lại có tài biện bác mẫn tiệp trong thiên hạ để suy tôn làm thiên tử, chuyên lo việc thống nhất ý kiến của mọi người trong thiên hạ. (**Thượng đồng, Trung**)[14]

---

[14] *Mặc Tử 12, tr. 47.*

"Tòng thượng" [Thuận theo bề trên]

Đối với Mặc Tử, nguyên do của sự hỗn loạn thuở hồng hoang là do chỗ thiếu một chuẩn tắc đạo đức duy nhất; trật tự chính trị yêu cầu "thiên hạ hành nghĩa" [cả thiên hạ làm việc nghĩa]. Ở đây chúng ta thấy Mặc gia hy vọng tìm kiếm một tiêu chuẩn thích hợp phổ biến, điều này cũng có nghĩa là cần phải thống nhất mọi đánh giá của cá thể và ý chí của cá nhân. Cũng giống như "kiêm ái", "công lý" là một chuẩn tắc tuyệt đối. Trong khi đó Khổng Tử lại cho rằng nghĩa là phán đoán cá thể trong một tình huống cụ thể. Mặc Tử cho rằng, chuẩn tắc đạo đức duy nhất này chỉ có thể do thượng tầng quyết định, "tòng thượng" là dẫn thân của logic đó, cũng là bổ sung cho "Thượng hiền" mà phần trên đã nhắc tới. Việc tuyển hiền tài từ dưới lên trên này dường như khiến người ta cảm thấy một thứ "dân chủ" nào đó của trật tự chính trị. Song điểm "dân chủ" này lập tức bị vô hiệu hóa bởi tính cưỡng chế của việc cấp dưới buộc phải phục tùng cấp trên, giá trị và sự thừa nhận của mỗi một tầng lớp trong đẳng cấp xã hội đều được quyết định bởi sự đánh giá của tầng lớp bên trên nó.

Để tránh sự hỗn loạn, Mặc Tử cho rằng mỗi một tầng lớp trong xã hội đều buộc phải tìm thấy "công lý" trong tầng lớp bên trên nó. "Công lý" là mục tiêu chung hữu hiệu thúc đẩy việc nhất trí ý kiến: thứ dân sẽ tìm thấy công lý trong kẻ sĩ, kẻ sĩ tìm thấy trong đại thần, đại thần tìm thấy trong Thiên tử. Mặc Tử không thoát ra khỏi cấu trúc chính trị xã hội truyền thống mà cho đến nay vẫn còn tồn tại ở Trung Quốc: chuyên chế theo trật tự đẳng cấp mô hình kim tự tháp, đỉnh tháp là cội nguồn quyền lực duy nhất,

quyền lực luôn luôn chỉ là truyền từ trên xuống dưới. Cần chỉ rõ một điều là, đây kỳ thực là chuyên chế xã hội sử dụng bạo lực, ưa sử dụng nguồn đánh giá giá trị thống nhất để thực hiện tự khống chế đối với xã hội. Ở đây đã hiển thị ra cả truyền thống tư tưởng chính trị Trung Quốc mà Mặc gia hiển nhiên là một trong những ngọn nguồn cơ bản của nó.

Tuy nhiên, khi đạt đến đỉnh của kim tự tháp thì điều gì sẽ xảy ra? Thiên tử liệu có hội đủ những chuẩn tắc đạo đức hay không, và lấy gì để bảo đảm? Hoặc nói chính xác hơn, làm thế nào để bảo đảm rằng thiên tử đã hội đủ những chuẩn tắc đạo đức? Ở khái niệm Thiên, Mặc Tử lại một lần nữa vạch rõ ranh giới với dấu hiệu thân phận quý tộc của Nho gia. Nho gia coi trọng lòng xấu hổ, Mặc gia lại xem trọng mặc cảm tội lỗi liên quan đến nỗi sợ hãi đối với sự trừng phạt đi kèm. Đối với Khổng Tử, Thiên có phải là thần linh hay không, quỷ thần có tồn tại hay không, điều đó không hề quan trọng, mà quan trọng là cảm giác mình là người xứng đáng với bản thân và với cộng đồng trước đã. Mặc Tử lại làm nổi bật cảm giác sợ hãi mang tính tôn giáo đến từ việc lo lắng trước sự trừng phạt của Trời, khiến cho người ta tuân thủ yêu cầu "kiêm ái" trừu tượng, nhằm đảm bảo cho sự vận hành của công lý với tư cách là tiêu chuẩn đánh giá chung.

Trời của Mặc Tử

Ở Mặc Tử, Thiên [Trời] đã được cá tính hóa, có ý chí, có suy nghĩ. Mắt của Trời thấu đến mọi nơi, có thể nhìn thấu những thứ giấu kín nơi đáy sâu tâm hồn mỗi cá nhân. Trong chương "Thiên chí" (để thay thế cho "Thiên mệnh" của Khổng Tử), đề cập đến cảm giác hổ thẹn đối với bậc gia trưởng hoặc quốc gia khi làm điều không phải, song lại không hề lo lắng đến Trời có mặt ở mọi nơi và nhìn thấu mọi điều của Nho gia, Mặc gia đã vô cùng kinh ngạc trước tâm thái mâu thuẫn đó:

> Trời muốn cái gì, ghét cái gì? Muốn điều nghĩa, ghét điều bất nghĩa. Vậy thì đốc suất trăm họ trong thiên hạ làm điều nghĩa, đó chính là mình đã làm cái điều mà Trời muốn. Mình đã làm điều Trời muốn thì Trời cũng sẽ làm cái điều mà mình muốn…
>
> Kẻ thuận theo ý Trời, yêu thương lẫn nhau, làm lợi cho nhau, như vậy tất được [Trời] thưởng; kẻ trái ý Trời, ghét bỏ lẫn nhau, tàn hại cho nhau thì tất bị [Trời] phạt…

> Thầy Mặc Tử bảo: Ta có ý chí của Trời cũng như người làm bánh xe có cái quy [để vẽ vòng tròn], người thợ [mộc] có cái củ [để vẽ hình vuông]. Người làm bánh xe, người thợ [mộc] dùng cái quy cái củ để tính toán vuông tròn trong thiên hạ, bảo: "Hễ vuông tròn thì đúng, không vuông tròn thì sai". (**Thiên chí, Thượng**)[15]

Trời thưởng cho người công lý, và có đủ mọi vũ khí quỷ thần hỗ trợ nhằm trừng phạt kẻ ác, đặc biệt là khiến cho kẻ ác từ bỏ hành động ác của hắn. Động lực hành động được dùng ở đây là khát vọng của con người đối với phần thưởng, hoặc ngược lại là sự trốn tránh đối với trừng phạt chứ không phải là sự tôn kính đối với bản thân và người khác. Một cách đối lập, lễ chế nhân đạo của Khổng Tử, cảm giác thiêng liêng vượt xa cảm giác sợ hãi, còn Mặc Tử dùng sức mạnh nguyên thủy của tình cảm tôn giáo nhằm áp đặt lợi ích chung mang tính lý trí và thực tiễn.

---

[15] Mặc Tử 26, tr. 119-122.

Mặc gia phản bác Nho gia

Mặc Tử cho rằng, của cải và giàu sang là kết quả của hành vi tốt. Khổng Tử lại nhấn mạnh, quân tử buộc phải thực hành nhân bằng bất cứ giá nào. Quả vậy, cái con người có thể nắm được chỉ là hành vi của bản thân, phải cố gắng hết sức để hành vi chan chứa đạo nhân, còn như những cái khác, con người không có năng lực nắm được, đó là Trời và "Thiên mệnh". Thái độ này dưới con mắt của Mặc gia là thuộc về thuyết số mệnh mà họ phản bác: tôi nghèo khó và vô danh, đó là kết quả hành vi của chính tôi:

> Vậy thì dựa vào cái gì để biết được "Mệnh" là cái đạo của kẻ hung bạo? Những dân nghèo thời xưa, tham lam ăn uống, lười nhác lao động, do vậy mà thiếu ăn thiếu mặc, đến nỗi phải lo lắng vì đói rét, không biết nói rằng: "Ta chẳng ra gì, không tham công tiếc việc", mà ắt nói rằng: "Số mệnh đã định sẵn bắt ta phải nghèo khó". Những bạo vương thời xưa, không nhịn được tham thanh chuộng lạ, đắm chìm trong ham muốn quái đản, không nghe lời thân thích, để đến nỗi nước mất nhà tan, xã tắc sụp đổ, không biết nói rằng: "Ta chẳng ra gì, không biết cai quản", mà ắt nói rằng: "Số mệnh đã định sẵn khiến ta phải mất nước". (**Phi mệnh, Thượng**)[16]

---

[16] *Mặc Tử 35, tr. 167.*

Cái mà Mặc gia phê bình trong thuyết số mệnh của Nho gia chính là nó khiến con người tiêu cực: tôi không nỗ lực, bởi vì tôi cho rằng bất luận hành vi của tôi như thế nào, kết quả cũng đều là bất biến. Cho dù không nói rõ ràng, nhưng chân tướng là Mặc gia không thể nào tiếp nhận được thứ đạo đức không lấy gì làm đảm bảo, chỉ dựa vào sự đặt cược vào con người và tính có thể hoàn thiện của con người. Đây cũng chính là nguyên nhân đích thực khiến cho hai trường phái vốn dĩ đồng nguyên nhưng rốt cuộc lại đường ai nấy đi. Sách Mặc Tử đã dùng hai đoạn dài để công kích Nho gia:

> Dùng lễ nhạc phiền phức để mê loạn dân, để tang lâu ngày và đau thương giả tạo để lừa dối cha mẹ đã khuất, tạo ra thuyết "số mệnh" để yên phận với nghèo khó mà ngạo mạn tự coi mình là cao khiết. Xa rời gốc rễ, lìa bỏ chức trách mà bằng lòng với sự lười biếng kiêu căng. Tham lam ăn uống, trễ nải công việc cho nên sa vào cảnh cơ hàn đói rét không thể nào tránh khỏi…
>
> Giống như kẻ ăn mày, như chuột đồng tha trộm thức ăn đem cất giấu, giống như con dê đực tham lam nghiêng ngó, như con heo thiến nhảy. Người quân tử cười nhạo chúng, chúng bèn nói: "Lũ tầm thường! Sao có thể biết được kẻ lương Nho!"
>
> Mùa hạ khất thực lúa, mì; ngũ cốc đã thu về đủ, lại liền đó có người tổ chức đại tang, con cháu đều theo mà được ăn uống no nê. Hết mấy lần tang sự thì cũng đã đủ đầy rồi. Ỷ vào nhà của người mà được sang, nhờ đồng ruộng của người mà được sung túc. Người giàu có tang, bèn hớn hở mà rằng: "Đây chính là nguồn cơm ăn áo mặc vậy". (**Phi Nho, Hạ**)[17]

Chúng ta có thể cảm nhận được ở đây sự cường điệu thậm chí cuồng nộ của Mặc gia ở thời kỳ cuối trong khi công kích các trường phái đối thủ. Không lẽ Mặc Tử chính là "kình địch ít được biết đến"[18] của Khổng Tử? Đó có lẽ không phải là tình hình khi Mặc Tử còn tại thế. Ngược lại, đến thế kỷ IV Tr.CN, sau khi đã trải qua hai đời, Mặc Tử vẫn là một nhân vật mà Mạnh Tử căm ghét và sợ hãi, Mạnh Tử có hàng ngàn lý do để lo lắng về việc Mặc Tử sẽ làm lu mờ Khổng Tử. Trên thực tế, trong toàn bộ giai đoạn Tiên Tần, tư tưởng Trung Quốc đều có trọng tâm là thế đối lập Nho -

Mặc. Sau đời Tần, Nho gia đã hấp thu tư tưởng Mặc gia ở một mức độ lớn và bắt đầu chiếm địa vị chủ đạo, hình thành thế đối trọng với Đạo gia.

---

[17] Mặc Tử 39, tr. 180-181.

[18] Mượn nhan đề của Mai Di Bảo (MEI Yi-pao), Motse, the Neglected Rival of Confucius (Mặc Tử: kẻ kình địch bị người đời xao lãng của Khổng Tử), chú thích số 5 ở trên cũng trích dẫn một phần dịch Mặc Tử của sách này.

PHẦN II

GIAO LƯU TỰ DO TRONG THỜI CHIẾN QUỐC

(thế kỷ IV - III Tr.CN)

Chương 4

Trang tử nghe đạo

Trong khi sự đặt cược vào con người của Khổng Tử đưa ra một tầm nhìn luân lý ảnh hưởng đến số phận của toàn bộ tư tưởng Trung Quốc, còn khi tư tưởng thực dụng của Mặc Tử phác họa nên một hệ thống học thuyết lý tính hóa; thì một con đường thứ ba song song tồn tại cũng được mở ra. Con đường này đồng thời từ chối cả mối quan tâm đến xã hội của Nho gia lẫn chủ nghĩa hành động của Mặc gia, đề xướng một thứ còn căn bản hơn cả con người: đó là Đạo.

Phần lớn các dòng phái tư tưởng thời Chiến Quốc (các thế kỷ V - III Tr.CN) đều cho rằng thế giới vốn hỗn loạn, không có trật tự. Đạo gia ngay từ đầu đã khai mở một phương hướng hoàn toàn khác với các dòng phái còn lại. Các dòng phái khác tìm kiếm đạo [viết thường] hoặc nói cách khác là sách lược thực tế: Nho gia đề xướng

Nhân trị, Mặc gia quan tâm đến lợi ích của số đông, Pháp gia đòi hỏi tất cả mọi người phải tuân thủ cùng một thứ pháp luật thống nhất. Trang Tử và Lão Tử không theo đuổi một phương pháp uốn nắn tình hình thực tế, mà dùng một thứ thái độ mà họ gọi là "vô vi" để lắng nghe một cách hết sức giản đơn. Nghe gì vậy? Nghe niềm vui của sự hài hòa bị vùi lấp dưới những lớp ồn ào của tranh đấu, huyên náo của lý luận và thuyết giảng: ấy là niềm vui của Đạo 道[1].

Quan điểm truyền thống cho rằng, Trang Tử là nhân vật Đạo gia thứ hai sau Lão Tử; Lão Tử lại là người cùng thời với Khổng Tử, đại để sống vào khoảng thế kỷ VI - V Tr.CN. Thế nhưng đọc kỹ văn bản, chúng ta không khỏi hoài nghi quan điểm truyền thống này, thậm chí phải thay đổi thứ tự của hai vị. Sách Trang Tử được biên soạn bắt đầu từ thế kỷ IV Tr.CN, tức là trước Lão Tử được biên soạn vào cuối thế kỷ IV Tr.CN hoặc đầu thế kỷ III Tr.CN[2]. Do đó, có thể nói rằng, Trang Tử và Lão Tử đại diện cho hai giai đoạn khác nhau của tư tưởng triết học thời kỳ Chiến Quốc: bộ phận trọng tâm của Trang Tử là đại diện cho làn sóng thứ nhất (đồng thời với Danh gia, Mạnh Tử), còn Lão Tử lại mang những đặc trưng đậm nét hơn của làn sóng thứ hai (cùng với Tuân Tử, Pháp gia).

Đáng chú ý nữa là, Lão, Trang - hai tên gọi mà nay thường được gắn kết với nhau - vốn lại không hề có mối liên hệ gì vào thời Tiên Tần. Cái mác Đạo gia (道家) cũng chỉ vào đầu đời Tây Hán tức là thế kỷ II Tr.CN mới xuất hiện trong việc quy loại sáu dòng phái tư tưởng lớn thời Chiến Quốc của Tư Mã Đàm (qua đời khoảng năm 110 Tr.CN) và được con ông là Tư Mã Thiên đề cập lại trong Sử ký. Đạo gia mà cha con nhà Tư Mã đề cập trên thực tế chỉ là học phái "Hoàng Lão", học phái này tìm kiếm quyền thuật và sách lược, cầu trường sinh bất lão, những vấn đề này đặc biệt nhạy cảm vào thời kỳ trước khi nhà Tần thống nhất thiên hạ. Đặt trong tương quan so sánh, có thể thấy Lão Tử quan tâm đến những vấn đề này hơn Trang Tử, đây có lẽ cũng chính là nguyên nhân khiến cho người đời sau đặt Lão Tử lên trước Trang Tử. Trong phạm trù của Đạo gia còn có Liệt Tử, sách này sẽ không được đi vào thảo luận chi tiết thêm. Liệt Tử trên thực tế là một bộ tập hợp, thông thường bị coi là một ngụy tác được hoàn thành vào thế kỷ IV - III Tr.CN[3]. Có thể nói, "Đạo gia" là một sự kiến tạo của hậu thế, che lấp thực tế phức hợp chồng chéo, Trang Tử cũng bị gói vào trong đó, tính đặc thù sâu sắc trong tư tưởng của ông do đó cũng phần nào bị tổn thất[4].

---

[1] Chú ý, trong thư tịch Đạo gia, Lạc thường được dùng để tượng trưng cho Đạo. Giữa những ồn ào tranh biện của các loại Đạo thuật, Trang Tử mơ ước tìm

được sự hài hòa ban sơ của Đạo, xem chương XXXIII: Thiên hạ: "Đạo thuật trong thiên hạ sắp bị chẻ nhỏ ra rồi".

[2] Sách này theo quan điểm phản truyền thống, tán thành quan điểm của nhà Hán học xuất sắc người Anh Angus C. Graham, xếp Trang Tử lên trước Lão Tử, mặc dù chính Angus C. Graham cũng tỏ một thái độ thận trọng trong vấn đề này: "Sự thật là 'Nội thiên' của sách Trang Tử không có bất cứ một thông tin rõ ràng nào có liên quan đến Lão Tử, điều đó đã chứng minh Lão Tử được thành sách sau Trang Tử mặc dù không có một chứng cứ trực tiếp nào cho thấy nó nhất định ra đời muộn hơn Trang Tử", tham khảo Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China (Người bàn về đạo: Luận biện về triết học cổ đại Trung Quốc), La Salle (Illinois), Open Court, 1989, tr. 217-218.

[3] Bản dịch của Angus C. Graham rất cặn kẽ, xem The Book of Lieh-tzu, London, John Murray, 1961.

[4] Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), Paris, Cerf, 1991; Herrlee G. Creel, What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History (Đạo gia là gì? Tập hợp các bài sử luận về văn hóa Trung Quốc), University of Chicago Press, 1970; Holmes Welch, Taoism: The Parting of the Way (Đạo gia: sự chia rẽ của Đạo), Boston, Beacon Press, 1957, bản tái bản có sửa chữa năm 1965; Nathan Sivin, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity: With Special reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China" (Với tư cách là một từ khởi nguồn cho khốn cảnh: "Đạo gia": Thảo luận chuyên đề về mối quan hệ giữa khoa học và tôn giáo của Trung Quốc truyền thống), xem thêm sách History of Religions (Lịch sử tôn giáo), 17/3-4 (1978), tr. 303-330. Cũng xem thêm bài viết quan trọng của Anna Seidel, bài viết này đã tổng kết các nghiên cứu về Đạo gia đồng thời có kèm một thư mục vô cùng tường tận: "Chronicle of Taoist Studies" (Biên khảo nghiên cứu Đạo gia), Cahiers d'Extrême-Asie, 5 (1989-1990), tr. 223-347; Knut Walf, Westliche Taosimus-Bibliographie (Tư liệu nghiên cứu Đạo gia của phương Tây), xuất bản lần thứ 3, Essen, 1992.

Cuốn sách và con người

Trang Tử có một hình thức văn bản rất khác biệt so với Lão Tử. Lão Tử được cấu thành từ những câu cách ngôn ngắn gọn, trong sáng, có tiết tấu vần luật; Trang Tử lại chủ yếu sử dụng tản văn giàu chất thơ, trở thành điển phạm trong lịch sử văn học Trung Quốc. So với Lão Tử mà tác giả cố ý mai danh ẩn tích, Trang Tử hoàn toàn là một tác phẩm có ngữ khí cá nhân rõ nét.

Cần phải phân biệt mức độ nguyên cấp của tư liệu trong các chương tiết của bộ tạp văn trước Trang Tử này. Trên thực tế, nó là một bộ tập hợp các văn bản được viết dưới danh nghĩa Trang Tử, tuy đều tôn sùng ẩn cư, vô vi, song tư tưởng mà nó đại diện không hoàn toàn giống nhau, với độ dài thời gian trải từ khi Trang Tử

còn tại thế (cuối thế kỷ IV Tr.CN) và kết thúc vào đời Tây Hán (cuối thế kỷ III Tr.CN). Jean- François Billeter đã từng ví bộ trước tác này với di chỉ quảng trường La Mã, sự phức tạp và chồng chéo của văn bản hiện có chính là đại diện cho những di chỉ thuộc các thời đại khác nhau, với những tuyên bố khác nhau nhưng cuối cùng lại cấu thành một chỉnh thể không thể biện bác[5]. Điều mà một chuyên gia phải làm chính là từ trong khối hỗn độn đó tìm ra tiếng nói đích thực của chính Trang Tử. Văn bản được lưu truyền đến ngày nay có 33 chương, được biên soạn vào thế kỷ III Tr. CN: "Nội thiên" (các chương 1-7) thông thường được cho là sáng tác của Trang Tử; "Ngoại thiên" (các chương 8-22), liệu có phải là của Trang Tử hay không, là chủ đề tranh luận gay cấn nhất; 11 chương cuối cùng (23-33), tức "Tạp thiên", nhiều khả năng là sáng tác của rất nhiều tác giả khác nhau.

Không giống với Lão Tử, ít nhất chúng ta có thể xác định Trang Tử là một nhân vật đích thực đã từng tồn tại, mặc dù hiểu biết của chúng ta về ông rất ít[6]. Ông tên Chu, theo truyền thuyết, cũng giống như Lão Tử, đều được vun bồi từ văn hóa phương Nam của nước Sở. Miền Nam giàu có, văn hóa tinh tế, trí tưởng tượng phong phú, rất khác với văn hóa Nho gia trọng Lễ của khu vực trung nguyên[7]. Văn hóa Nho gia phát triển ở lưu vực Hoàng Hà, nước Sở từ đời nhà Chu đã chiếm cứ miền Nam, cắm rễ vào bình nguyên Trung bộ Dương Tử giang [tức Trường Giang]. Cuối thế kỷ IV Tr.CN đến đầu thế kỷ III Tr.CN, cũng tức là trong khoảng năm 370-300 Tr.CN, Trang Tử từng sống ở khu vực này, cùng thời đại với Mạnh Tử. Ông từng giữ chức quan nhỏ Tất Viên lại, sau đó đã lựa chọn ẩn cư, để lại ấn tượng cho đời về một con người lạ lùng, xa rời trung tâm (nghĩa đen của từ excentrique), trở thành nhân vật chính của rất nhiều giai thoại. Ví dụ như giai thoại dưới đây, có thể nói là trẻ già đều biết:

---

[5] Buổi thuyết trình vào tháng 11 năm 1991 tại Đại học Sư phạm Paris của Jean-François Billeter (chưa xuất bản) đã gợi dẫn rất nhiều cho nội dung của chương này. Chúng ta có thể tham khảo bản dịch toàn văn Trang Tử của Burton Watson, The Complete Works of Chuang Tzu (Trang Tử toàn tập), New York, Columbia University Press, 1968. Liou Kiahway, Œuvre complète de Tchouang-tseu (Trang Tử toàn tập), Paris, Unesco, 1969 - chúng tôi không thực sự đánh giá cao bản dịch này. Bảy chương của "Nội thiên", bản dịch tốt nhất có lẽ thuộc về Angus C. Graham), Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu (Bảy thiên và những phần khác trong Trang Tử), London, Allen & Unwin, 1981; "Nội thiên" còn có một bản dịch tiếng Pháp khác, lối dịch khá tự do, chú thích không nhiều: Jean-Claude Pastor, Zhuangzi (Tchouang-tseu), les chapitres intérieurs ("Nội thiên" trong Trang Tử), Paris, Cerf, 1990. Về tư liệu nghiên cứu Trang Tử, đáng tham khảo

có: Martin Buber, Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse (Luận bàn và ẩn dụ trong Trang Tử), Leipzig, Insel, 1910; Chang Tsung-tung, Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu (Hình nhi thượng học, nhận thức luận và triết học thực tiễn trong Trang Tử), Francfort, Klostermann, 1982; Victor H. Mair, Experimental Essays on Chuang Tzu (Thử bàn về Trang Tử), Honolulu, University of Hawaii Press, 1983; Paul Kjellberg & Philip J. Ivanhoe (chủ biên), Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi (Bàn về thuyết hoài nghi, thuyết tương đối và luân lý học trong Trang Tử), Albany, State University of New York Press, 1996; Roger T. Ames (chủ biên), Wandering at Ease in the Zhuangzi (Tiêu dao du trong Trang Tử), Albany, State University of New York Press, 1998; Jean-François Billeter, Leçons sur Tchouang-tseu (Bốn bài giảng về Trang Tử), Paris, Editions Allia, 2002.

[6] *Xem Sử ký, quyển 63.*

[7] *Isabelle Robinet trong "Lời nói đầu" cuốn Histoire du taoïsme (Lịch sử Đạo giáo), tr. 42 đã quy Trang Tử về truyền thống của Sở từ. Sở từ là tập hợp thi ca nước Sở trong giai đoạn thế kỷ III-thế kỷ II Tr.CN, lấy cảm hứng từ văn hóa vu thuật của miền Nam Trung Quốc.*

> Trang Tử đi câu ở Bộc thủy, vua Sở sai hai đại phu đến trước bảo: "Muốn vì việc nước mà làm nhọc đến ông..." Trang Tử vẫn giữ cần câu không ngoái lại mà nói rằng: "Ta nghe nước Sở có con rùa thần, chết đã ba nghìn năm rồi, vua gói kỹ mà cất trên chốn miếu đường. Con rùa ấy thà chết mà lưu lại bộ xương cho người ta thờ hay thà sống mà lết cái đuôi trong bùn?" Hai vị đại phu đáp: "Thà sống mà lết cái đuôi trong bùn còn hơn". Trang Tử bảo: "Vậy hai ông về đi! Tôi cũng thích lết cái đuôi trong bùn đây". (**Thu thủy, XVII**)[8]

---

[8] *Trang Tử 17, tr. 266-267. Sách này sử dụng bản do Quách Khánh Phiên soạn: Trang Tử tập thích trong bộ ZZJC (Chư Tử tập thành).*

Tính tương đối của lời

Trang Tử đã mở ra một kỷ nguyên mới của triết học phản tư, lấy vấn đề lớn là quan hệ giữa người và Trời (hoặc Đạo) làm trục chính. Trong vấn đề này, xuất phát điểm của Trang Tử và Lão Tử là giống nhau: Đạo là dòng chảy tự nhiên, tự phát của vạn vật, phải thuận theo tự nhiên; chỉ có con người là luôn cố gắng thoát khỏi sự tồn tại của Đạo, muốn áp đặt hành vi và ngôn ngữ của mình lên Đạo. Trạng thái nhàn hạ là điều kiện đầu tiên để tầm Đạo, chỉ có như vậy mới có thể không bị bất cứ tạp âm nào làm cho nhiễu loạn, bắt được thứ âm nhạc tế vi chưa từng gián đoạn

từ cội nguồn chảy trôi tới. Chủ nghĩa hành động chú trọng đến vai diễn của bản thân trong trời đất, từ đó mở rộng ra là sự tín nhiệm đối với ngôn luận, tất cả đều là những trở ngại lớn nhất đối với hành đạo, nguyên nhân rất đơn giản, chính là vì lời vốn không tự nhiên.

Chúng ta có thể cho rằng, ở Trang Tử có một chữ Đạo (le Dao) viết hoa/số ít, tức là toàn bộ hiện thực; đồng thời cũng có chữ đạo (des dao) viết thường/số nhiều, tức các bộ phận được phân cắt từ hiện thực đó. Bản thân chữ Đạo có một hàm nghĩa đa trùng: dùng làm danh từ, nó chỉ Con đường, cũng có thể dẫn thân thành phương pháp, kỹ thuật hoặc tư tưởng đặc thù của một dòng phái nào đó; dùng làm động từ, nó chỉ "nói" hoặc "diễn thuyết". So với chữ Đạo viết hoa/số ít mang tính chân thực, toàn vẹn và nguyên sơ - chữ đạo viết thường/số nhiều chỉ là những phân cắt do ngôn từ của loài người hoặc xã hội tạo thành. Phân, chính là nghĩa ban đầu của chữ "biện", chữ "biện" thuộc bộ Ngôn cũng tương thông với chữ "biện" thuộc bộ "đao". Ở phần trên khi bàn về Mặc Tử cũng đã nói đến chữ "biện", chỉ hoạt động đầy nhiệt huyết của các "biện sĩ" cùng thời với Trang Tử[9].

---

[9] Xem chương 3 sách này, phần "Dẫn nhập đối với biện luận của sách Mặc Tử"; và chương 5 sách này, phần "Danh gia".

Trang Tử đã giở hết mọi ngón nghề để cười nhạo sự vô căn cứ của lý tính luận biện. Hàm nghĩa của không ít từ ngữ trong Trang Tử đều không giống, thậm chí tương phản với ngôn ngữ đời thường: nói ngược một cách cổ quái/quái dị! Trang Tử dường như là một trong số rất ít những nhà tư tưởng Trung Quốc am tường sâu sắc nghệ thuật hài hước - thứ nghệ thuật đắc lực và mang tính hủy diệt hơn hẳn những ngôn luận dài dòng. Ông thích dùng những đối thoại liên hoàn hoặc những ngụ ngôn nghịch biện, lấy bút pháp vô nghĩa để kết thúc nhằm kích thích sự nhảy vọt - một sự nhảy vọt của chân lý không giống với logic tầm thường - tức là cái mà sau này Phật giáo Thiền tông sử dụng. Trang Tử đặc biệt thích dùng lại Khổng Tử, mượn lời của Khổng Tử để nói hộ quan điểm của chính mình. Ông còn có một hệ phương pháp, đó chính là khi bắt đầu cuộc đối thoại thì có vẻ như lý trí, logic, nhưng sau đó lại trở nên hết sức vô lý, hoang đường.

> Trang Tử cùng với Huệ Tử đi dạo trên bờ sông Hào. Trang Tử bảo: "Đàn cá du kia nhởn nhơ bơi lội, đó là cái vui của cá". Huệ Tử bắt bẻ: "Ông không phải là cá, làm sao biết được cái vui của cá?" Trang Tử đáp: "Ông không phải là

tôi, làm sao biết được rằng tôi không biết cái vui của cá?" Huệ Tử nói: "Tôi không phải là ông, dĩ nhiên tôi không biết được ông; nhưng ông không phải là cá, ông không biết được cái vui của cá, ấy là điều chắc chắn vậy". Trang Tử bảo: "Xin trở lại câu hỏi đầu tiên. Ông hỏi tôi 'Làm sao biết được cái vui của cá?'. Hỏi như vậy tức là ông nhận rằng tôi đã biết cái vui đó rồi [nên mới hỏi làm sao tôi biết được]. Làm sao biết tôi được ư? Thì đây: tôi đứng trên bờ sông Hào này mà cảm nhận được". (**Thu thủy, XVII**)[10]

Nghịch biện của Huệ Thi

Xuất hiện trong đoạn đối thoại nơi thôn dã vừa trích dẫn trên đây là Trang Tử và vị thầy kiêm bằng hữu của ông - Huệ Tử hay Huệ Thi (khoảng năm 380-305 Tr.CN). Tuy nhiên, đối thoại của hai người thể hiện hai quan điểm đối lập: Trang Tử không từ bỏ bất cứ cơ hội nào để công kích rằng lời quá tương đối, không phải là công cụ đáng tin cậy. Huệ Thi lại ra sức bảo vệ cho công cụ lý tưởng là lời. Ở điểm này, Huệ Thi là nhân vật đại diện cho "các nhà biện luận" hay "Danh gia" - một dòng phái chiếm địa vị quan trọng trong thời kỳ Chiến Quốc. Chúng ta hãy tạm quay lại với đoạn đối thoại bên sông, để xem xét cá tính triết học của Huệ Thi nhằm lý giải tốt hơn đối với Trang Tử[11]. Trong chương cuối cùng của Trang Tử có đề cập về Huệ Thi rằng "trước tác có đến năm xe sách", tiếc rằng những tư tưởng còn được lưu truyền ở đời chỉ có 10 điều sau:

---

[10] Trang Tử 17, tr. 267-268.

[11] Về Huệ Thi, có thể xem: Ignace Kou Pao-koh, Deux Sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long (Hai bậc thầy trí thuật Trung Quốc: Huệ Thi và Công Tôn Long), Paris, PUF, 1953; Ralf Moritz, Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China (Huệ Thi và sự phát triển của tư tưởng triết học Trung Quốc), Berlin, Akademie, 1973; Jean-Paul Reding, Les Fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois (Nền tảng triết học trong thuật hùng biện của các bậc thầy trí thuật Hy Lạp và Trung Quốc cổ đại), Berne, Peter Lang, 1985, tr. 274-385, và bài "Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism" (Phạm trù của Hy Lạp và Trung Quốc: tái nhận thức về vấn đề tính tương đối của ngôn ngữ), Philosophy East and West, 36, 4 (1986), tr. 349-374; Lisa Raphals, Knowing Words: Wisdom and Cunning in China and Greece (Tri ngôn [Lời nói khôn ngoan]: Trí tuệ và cơ mưu của Trung Quốc, Hy Lạp), Cornell University Press, 1992.

---

1. Cái cực lớn và không có gì ở ngoài nó thì gọi là lớn nhất,

cái cực nhỏ và không có gì ở trong nó thì gọi là nhỏ nhất.

2. Cái không có độ dày thì không thể chứa thêm được thứ gì, nhưng độ lớn của nó là ngàn dặm.

3. Trời thấp như đất. Núi ngang với đầm.

4. Mặt trời chính ngọ là mặt trời đang xế. Vật vừa sinh là vừa chết.

5. Sự đại đồng (giống nhau nhiều) khác với sự tiểu đồng (giống nhau ít), đó gọi là "tiểu đồng dị" (sự khác biệt của sự giống nhau ít). Mọi vật hoàn toàn giống nhau hay hoàn toàn khác nhau, đó gọi là "đại đồng dị" (sự khác biệt của sự giống nhau nhiều).

6. Phương Nam vô cùng tận mà lại cùng tận.

7. Hôm nay tôi đến nước Việt và hôm qua tôi đến đó.

8. Vật liên kết có thể bị tách rời ra.

9. Tôi biết trung ương của thiên hạ: nó ở phía bắc nước Yên và phía nam nước Việt.

10. Hễ yêu khắp vạn vật, thì trời và đất hợp thành một thể[12].

Mười nghịch biện này có thể phân làm ba nhóm chủ đề. Quan điểm thiên về tính tương đối của không gian là các nghịch biện: 1, 2, 3, 6, 8, 9, nó lần lượt chỉ ra rằng mọi sự phân biệt về không gian và đo lường về lượng đều là ảo giác, không có bất cứ tính chân thực nào. Tiếp theo là quan điểm về tính tương đối của thời gian, thể hiện trong các nghịch biện số 4 và số 7: sự phân biệt về thời gian cũng giống như không gian, do con người xác định, bản thân sự phân biệt đó cũng đã không chân thực. Cuối cùng, Huệ Thi đi xa hơn, thậm chí đề cập đến tính tương đối của khái niệm đồng [giống], dị [khác]. Lý tính của loài người ưa quy lại với nhau những thứ "giống" với người nhằm phân biệt với những thứ "khác" với người. Thế nhưng những khái niệm đó không thể trở thành tiêu chuẩn đánh giá, giống như nghịch biện số 5 đã nói, bởi vì bản thân chúng chính là nói một cách tương đối, kết luận và ngụ ý nằm ở nghịch biện cuối cùng: "Thiên Địa nhất thể" [Trời và Đất hợp thành một thể].

[12] *Trang Tử 33 ("Thiên hạ"), tr. 476-477 (thứ tự số các thiên của sách này là do tác giả thêm vào).*

Con ếch và chim bằng

Nghịch biện của Huệ Thi là mong muốn xóa bỏ sự phân biệt, nhất là sự phân biệt về thời gian - không gian, muốn chứng minh rằng mọi sự phân biệt đó cuối cùng đều mâu thuẫn với nhau: do đó chỉ có ngôn ngữ mới là chỗ dựa đáng tin cậy. Thế nhưng những mâu thuẫn đó chỉ thiếu một bước là đã có thể vạch rõ tính tương đối tự thân của ngôn ngữ, bởi vì vai trò phân tích của ngôn ngữ chính là nhằm phân biệt. Bước này, Huệ Thi sẽ không bước qua, ông dừng chân ở đó: khi Huệ Thi vạch rõ tính tương đối của sự phân biệt và mệnh danh, mục đích của ông chỉ là hy vọng sẽ có sự nghiêm cẩn hơn ở ngôn ngữ và bàn luận. Trang Tử lại ung dung nhẹ nhàng bước qua bước đó, ông không chút do dự hoài nghi một cách triệt để đối với tính đáng tin cậy của ngôn ngữ, đồng thời từ đó hoài nghi lý tính của ngôn thuyết:

> Không thể nói về biển cho một con ếch ở đáy giếng nghe được, vì nó chỉ thấy một khoảng không gian hẹp quá; Không thể nói về băng tuyết cho một con trùng chỉ sống một mùa hè nghe được vì nó sống một khoảng thời gian ngắn quá. Không thể luận về Đạo cho một kẻ sĩ quê mùa được vì họ bị trói buộc trong lễ giáo. (Thu thủy, XVII)[13]

[13] *Trang Tử 17, tr. 248.*

Trang Tử không hề thỏa mãn với việc châm biếm tính tương đối của sự vật: ông tiến thêm một bước cho rằng, cái mà Đạo mở ra là một tầm nhìn hoàn toàn khác, nhận thức hiện thực theo lẽ thường của chúng ta không thể nào đánh giá được. Chương đầu tiên của Trang Tử đã mở đầu bằng khí thế rợn ngợp của loài cá lớn biến thành chim bằng ngao du trên mặt biển:

> Biển Bắc có con cá gọi là cá côn, mình dài không biết mấy ngàn dặm. Nó biến thành con chim gọi là chim bằng, lưng rộng không biết mấy ngàn dặm, khi tung cánh bay thì cánh nó như đám mây trên trời.
>
> [...]
>
> Chim sẻ cười nhạo: "Nó bay đi đâu vậy? Tôi bay lên cao độ

> vài nhẫn* rồi sà xuống, chao liệng trong đám cỏ bồng cỏ cảo, như vậy là đủ rồi. Nó còn muốn bay đi đâu nữa?". (**Tiêu dao du, I**)[14]

Khoảng cách vời vợi giữa chim bằng và chim sẻ cho chúng ta thấy rằng, cái gọi là "nhận thức" được quyết định bởi cảm nghiệm của chúng ta và tầm nhìn tương đối và hữu hạn mà chúng ta ở vào. Dưới đây, hãy xem Trang Tử đã bằng cách của ông để giải thích nghịch biện của Huệ Thi ra sao:

> Trong thiên hạ không có gì lớn bằng sợi lông tơ mùa thu mới mọc, mà núi Thái Sơn thì nhỏ. Không ai thọ bằng đứa trẻ chết yểu, mà không ai yểu bằng ông Bành Tổ. Trời đất cùng sinh ra với ta; vạn vật và ta hợp nhất. Vũ trụ đã hợp nhất thì làm sao còn nói về nó được nữa? Vũ trụ đã hợp nhất thì làm sao lại không nói về nó được? Cái "nhất" đó và cái "ngôn" [tức là cái ta nói về nó], thế là hai cái rồi; hai cái đó với cái "nhất" (nguyên thủy) thành ra ba. Cứ như vậy mà tính tiếp thì người giỏi tính cũng đành chịu; huống hồ là người thường! Như vậy là từ "không" (vô) tới "có" (hữu) đã có ba ý khác nhau rồi; huống hồ từ "có" tới "có" sẽ có cơ man nào là ý. Đừng suy luận gì hết [nghĩa là quên ngôn ngữ, ý tưởng đi] thì thấy được đạo. (**Tề vật luận, II**)[15]

Sự châm biếm ở đây không chỉ là đối với sự vận dụng ngôn ngữ mà chủ yếu là bản thân ngôn ngữ. Ngôn ngữ tự xưng là "nền tảng của tất cả những thứ khác", điểm đó liệu có thể đứng vững? Ngôn ngữ nói như vậy, liệu có lý do? Hoặc đơn giản hơn là, ngôn ngữ liệu có lý hay không? Nếu như tư duy về ngôn ngữ là điểm chung của mọi dòng phái tư tưởng thời kỳ Chiến Quốc, vậy thì không có ai đi xa hơn Trang Tử. Trang Tử muốn lật đổ ngôn ngữ - thứ công cụ duy nhất của lý tính nhân loại - một cách hệ thống. Đồng thời với việc hoài nghi rằng ngôn ngữ liệu có phải là nền tảng để kết nối chúng ta với thế giới hay không, lý tính của nhân loại cũng trở thành đối tượng bị hoài nghi.

** Nhẫn 仞: đơn vị đo lường thời xưa, theo quy định ở đời Chu là bằng 8 thước, theo quy định ở đời Hán là bằng 7 thước (1 thước bằng 37,1475cm).*

[14] Trang Tử 1, tr. 1-2 và tr. 8.

[15] Trang Tử 2, tr. 39-40.

Trang Tử cho rằng, ngôn ngữ căn bản không thể nói rõ bản tính chân thực của vạn vật, bởi vì chúng ta không chỉ dùng ngôn ngữ để xác định tên gọi cho vạn vật mà đồng thời còn xác định bản thân vật đó nữa. "Ngôn" [lời] đồng thời với việc xác định "danh" [名, tên gọi] và "thực" [實, bản chất], kỳ thực chỉ là đưa ra một sự phân biệt võ đoán giả định đối với "thực". Do đó, "ngôn" với tư cách là phương pháp nhận thức, hoặc ít nhất là sự nắm bắt đối với hiện thực, tính bất lực của nó đã thể hiện chính ở sự xác nhận "thị 是" hoặc "phi 非".

"Thị", "Phi"

Những suy tư triết học của Trang Tử đối với tính tương đối của lời và lý tính của ngôn thuyết được thể hiện tập trung trong chương 2 của Trang Tử. Trang Tử dường như đang giảng đạo trước mắt chúng ta, tiếng nói của ông truyền lại một cách sáng rõ thông qua chương viết này. Chương này có tên "Tề vật luận 齊物論"[16], đoạn viết dưới đây có thể nói là một sự giải thích dành cho tiêu đề:

> Cổ nhân có người tri thức đạt được tới cực điểm. Làm sao để đạt tới cực điểm ấy? Có người cho rằng, thời sơ khởi vũ trụ chưa có một sự vật cụ thể nào, đó là điểm cực xa, cực cao mà tri thức đạt được, không thể thêm gì được nữa. Hạng người thấp hơn cho rằng thời sơ khởi đã có cái gì đó, nhưng cái đó không nhất định. Hạng thấp hơn nữa cho rằng cái đó đã nhất định nhưng bảo không có thị phi (phải trái, xấu tốt). Từ khi có quan niệm thị phi, ý niệm về Đạo mới suy…
>
> Đạo vốn ban đầu không có ranh giới, ngôn ngữ vốn dĩ ban đầu không có định luận. Vì tranh một chữ "thị" [phải] mà làm vạch ra biết bao ranh giới, ví như có bên phải bên trái, có thứ tự có khác biệt cấp độ, có phân biệt, có biện luận, có đấu khẩu, có tranh giành… (**Tề vật luận, II**)[17]

---

[16] Về chương này, xem bản dịch và nghiên cứu "Tề vật luận" có thể tham khảo: Jean-François Billeter, "Arrêt, vision et langage: Essai d'interprétation du Ts'i wou-louen de Tchouang-tseu" (Dừng, Nhìn, Nói: Khảo luận về Tề vật luận của Trang Tử), Philosophie (Triết học), 44 (1994), tr. 12-51.

[17] Trang Tử 2, tr. 36-40.

Trang Tử không dùng "đúng" hoặc "sai" để đánh giá ngôn luận,

mà dùng "thị" hoặc "phi". "Thị" với tư cách là điểm tham khảo tuyệt đối, được quyết định bởi cái gì? Một thứ gì đó "là" hay "không là" lại do cái gì quyết định? Trang Tử cho rằng, sự xác định "thị" hoặc "phi" như vậy chỉ mở ra tầm mắt của bản thân người nói, đặt người nói vào trong tầm nhìn duy nhất này, chỉ hữu dụng đối với bản thân anh ta. Xét trên ý nghĩa đó, so sánh giữa "thị" của người nói này với "thị" của một người nói khác sẽ không có chút giá trị nào. Bởi vì giữa hai tọa độ thuần túy chủ quan không tồn tại lĩnh vực đánh giá chung. Đây chính là quan điểm của Trang Tử đối với sự tranh biện (辯) của các dòng phái khác nhau cùng thời với ông, ông không ủng hộ bất cứ bên nào trong số họ:

> Giả sử tôi tranh biện với anh mà anh thắng tôi thì có thực là anh phải, tôi trái không? Nếu tôi thắng anh thì có thực là tôi phải, anh trái không? Trong chúng ta có một người phải, một người trái? Hay cả hai chúng ta đều phải cả hoặc đều trái cả? Anh và tôi làm sao biết được điều đó? Mà một người thứ ba nào khác thì cũng hồ đồ không biết được, lựa ai sáng suốt làm trọng tài đây? Hỏi một người cùng một ý kiến với anh, thì người đó do lẽ cùng ý kiến với anh, làm sao có thể phê phán được? Nếu là một người cùng ý kiến với tôi thì người này do lẽ cùng ý kiến với tôi, làm sao có thể phê phán được? Nếu là một người ý kiến khác cả tôi lẫn anh, hoặc giống cả tôi lẫn anh thì cũng làm sao phán đoán được? Vậy anh, tôi và người thứ ba đó đều không quyết được ai phải, ai trái. Có nên đợi một người thứ tư nữa không? (Tề vật luận, II)[18]

---

[18] *Trang Tử 2, tr. 50-51.*

Làm thế nào để nhận thức?

Trang Tử hoài nghi tính hữu hiệu của ngôn ngữ không phải bởi vì ngôn ngữ cấp cho chúng ta những biểu tượng hiện thực giả tạo. Cái mà Trang Tử hoài nghi là khả năng nắm bắt hiện thực của ngôn ngữ, tức năng lực "tri" [nhận thức] của ngôn ngữ:

> Tri thức của con người nhất định phải có bằng cứ mới có thể nhận định là có xác đáng (當) hay không, mà đối tượng của nhận thức lại không ổn định. **(Đại tôn sư, VI)**[19]

Chad Hansen cho rằng, "tri"(知) của Trung Quốc cổ đại không có nhiều hàm nghĩa đúng sai mà chủ yếu là đảm bảo cho khả năng

được mất[20]. "Tri" là "biết như thế nào", chứ không phải chỉ là "biết cái gì". Từ đó vấn đề không phải là "chúng ta có thể nhận thức cái gì?", mà là "chúng ta làm thế nào để nhận thức?", "tính hữu hiệu trong nhận thức của chúng ta là gì?". Hai nhân vật đối thoại trong đoạn trích dưới đây đều đặt trọng tâm vào năng lực nhận thức mà họ cho là đúng, ra sức muốn đối phương tin rằng mình có nhận thức:

Niết Khuyết hỏi Vương Nghê:

- Anh có biết mọi sự vật đều có điểm chung không?

Vương Nghê đáp:

- Làm sao con biết được? Niết Khuyết lại hỏi:

- Anh có biết cái chỗ mà anh không biết đó không?

Vương Nghê đáp:

- Làm sao con biết được?

---

[19] Trang Tử 6, tr. 102. Hàm nghĩa kỹ thuật của chữ "xác đáng" [當/đáng] này, có thể tham khảo chương 5 sách này, phần "Ngôn ngữ công cụ luận".

[20] Tham khảo: Language and Logic (Ngôn ngữ và logic), phần "Lời nói đầu", tr. 64. Chú ý, "Tri" trong đoạn trích dẫn từ Tề vật luận ở trên được dịch thành "départager". Những vấn đề về "Tri" còn có những nghiên cứu khác không cùng quan điểm với Chad Hansen, có thể tham khảo: Christoph Harbsmeier, "Conceptions of Knowledge in Ancient China" (Khái niệm "Tri" của Trung Quốc cổ đại), in trong: Hans Lenk & Gregor Paul (chủ biên), Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy (Vấn đề nhận thức luận của triết học cổ điển Trung Quốc), Albany, State University of New York Press, 1993, tr. 11-30.

Niết Khuyết lại hỏi tiếp:

- Vậy ra vạn vật đều không thể nào nhận thức được ư?
Vương Nghê đáp:

- Làm sao con biết được? Tuy vậy, con vẫn cố gắng trả lời câu hỏi của thầy. Thầy làm sao biết được cái mà con nói là biết lại chẳng phải là không biết? Thầy cũng làm sao biết được cái mà con nói là không biết lại chẳng phải là biết? [...] (Tề vật luận, II)[21]

Khổng phu tử được chúng ta tôn xưng là bậc "tri" giả, chẳng phải đã từng nói với học trò của mình là Tử Lộ rằng: "Biết thì bảo là biết, không biết thì bảo là không biết, ấy mới gọi là biết vậy"[22] đó sao? Trong Luận ngữ, Khổng Tử nói, ông 40 tuổi thì "bất hoặc" (không còn nghi hoặc), 50 tuổi thì "tri thiên mệnh" (biết mệnh trời), 60 tuổi thì "nhĩ thuận" (không còn điều chướng tai). Trang Tử đã chế nhạo câu danh ngôn ấy như thế này:

> Khổng Tử sống sáu chục tuổi mà sáu chục năm không ngừng thay đổi, điều mới đầu cho là phải thì sau cho là trái, không biết điều hiện nay cho là phải thì năm mươi chín năm trước có cho là trái không? (**Ngụ ngôn, 27**)[23]

---

[21] *Trang Tử 2, tr. 43-44.*

[22] *Luận ngữ II - Vi chính 2, 17.*

[23] *Trang Tử 27, tr. 410. Có một đoạn tương tự đề cập đến những người ở bên cạnh Khổng Tử, xem Trang Tử 25 (Tắc Dương), tr. 390.*

Vong ngôn [quên lời]

Thế kỷ IV - III Tr.CN, Nho, Mặc và các nhà biện giả tranh luận vô cùng sôi nổi, điểm mạnh của tư tưởng Trang Tử là ở chỗ ông nhận thức được rằng căn bản không thể đánh giá được ai là người có lý hơn. Điều này cũng thúc đẩy Trang Tử tự vấn rằng: Cái lý liệu có lý không? Đặc biệt là, lý có thực sự đứng vững không? Chỗ dựa của nó là gì? Bản thân lý liệu có đáng tin cậy? Phân tích lý tính chỉ tuân thủ quy luật loại trừ cái thứ ba: một vật nào đó hoặc phải "là", hoặc phải "không là"? Thế nhưng Trang Tử cho rằng, bản thân hành vi nỗ lực xác định một vật nào đó đã là một cái bẫy, bởi vì đồng thời với việc xác định một vật nào đó, kỳ thực cũng có thể xác định mặt trái của vật ấy.

Những kẻ tự cho rằng nhận thức hoặc xác định được một cái gì đó, những chư tử tin tưởng rằng có thể nêu ra được một cái đạo xác thực, lập tức trở nên rất đỗi hoạt kê. Trang Tử đại diện cho một khả năng hoàn toàn khác, ông không đứng về bất cứ phía nào, không xác nhận bất cứ điều gì. Nếu như một mâu thuẫn không thể giải quyết, vậy thì chỉ có cách là tiêu trừ bản thân mâu thuẫn đó. Trong một danh thiên phát triển theo hình xoáy trôn ốc, Trang Tử đã chỉ ra rằng, con người nếu như xuất phát từ lời nói, sẽ thoái hóa vô tận, cho đến khi bị chóng mặt ở một mức độ nào đó.

> Một người bảo rằng vũ trụ có khởi thủy; một người khác bảo không có khởi thủy, một người nữa bác thuyết người thứ nhì dùng để bảo vũ trụ không có khởi thủy. Nói cách khác: một người bảo mới đầu vũ trụ có cái gì đó (hữu), một người khác bảo mới đầu vũ trụ không có cái gì đó (vô); một người nữa bác cái thuyết mới đầu vũ trụ không có cái gì đó; lại một người thứ tư khác nữa bác cái thuyết người thứ ba dùng để bác cái thuyết mới đầu vũ trụ không có gì cả. Bỗng nhiên sinh ra "có" và "không", nhưng lại không biết "có" và "không" cái nào thực sự là "có", cái nào thực sự là "không". Cũng như quan điểm mà tôi đang nói ra lúc này, không biết có thực là quan điểm mà tôi vừa nói hay không, hay có thực là quan điểm mà tôi không hề nói hay không? (Tề vật luận, II)[24]

---

[24] *Trang Tử 2, tr. 38-39. Tiếp nối ngay sau đoạn châm biếm nghịch biện của Huệ Thi ở chú thích số 15 ở trên.*

Đối mặt với cảm giác chóng mặt và phi lý đó, con người lẽ nào không nên hoàn toàn vứt bỏ lời? Trang Tử luôn nhấn mạnh một cách đầy phấn khích về sự không đánh mà tự thua của lời, vậy thì có phải triệt để từ chối lời? Hay dùng vật khác để thay thế lời? Rất nhiều đoạn của "Ngoại thiên", "Tạp thiên" trong Trang Tử đều có hai khuynh hướng này. Khuynh hướng thứ nhất chủ yếu thể hiện trong chương XXII [Tề vật luận], dường như thỏa mãn với việc hủy bỏ ngôn ngữ, có khuynh hướng thiên về sự hoang đường. Một khuynh hướng khác thể hiện rất rõ trong chương XVII [Thu thủy] và chương XXV [Tắc Dương], Trang Tử dường như muốn nói rằng: lời có thể "quên", có thể dùng vật khác siêu việt hơn lời để thay thế.

Xét từ góc độ này, bậc trí giả là người không bị rơi vào bẫy, không bị ngôn ngữ dị hóa, bị dị hóa bởi khát vọng nhất định phải nói một cái gì đó, luôn luôn muốn có một điểm tham khảo tuyệt đối. Mặc dù ngôn ngữ không đáng để chúng ta nhìn nhận nghiêm túc đối với nó, chúng ta vẫn cần phải vận dụng nó trong sự hiểu biết tường tận về nó, giống như dùng từng viên gạch, viên ngói để xây dựng nên một thế giới vừa hữu hạn vừa hạn chế. Những việc còn lại cần phải làm chính là sáng tạo nên một hệ ngôn ngữ hoàn toàn mới tương ứng, khiến cho nó không chỉ còn là một công cụ đơn giản để thảo luận và biện biệt "thị" hoặc "phi". Chỉ có bậc trí giả mới có thể thực sự nhận thức được hiện thực, bởi vì anh ta trước sau không rời khỏi tầm nhìn của đạo, đồng thời nắm bắt được

hàm nghĩa siêu việt hơn ngôn ngữ của đạo:

> Cái Đạo mà người đời quý trọng được chép ở trong sách, sách chẳng qua là lời, mà lời quả thực có chỗ đáng quý. Chỗ đáng quý của lời là ở ý, mà ý lại có đích đến của nó. Đích đến của ý không thể dùng lời mà truyền bảo được, vậy mà người đời lại vì quý lời mà truyền nó ở sách. Người đời tuy rằng quý sách, tôi vẫn cho rằng sách không đáng quý, bởi vì cái mà sách quý trọng [tức lời] hoàn toàn không phải là cái thực sự đáng quý. (**Thiên đạo, XIII**)[25]

---

[25] *Trang Tử 13, tr. 217.*

Trang Tử tổng kết rằng: "Tri giả bất ngôn, ngôn giả bất tri" [Kẻ biết thì không nói, kẻ nói thì không biết]. Nghịch biện này chúng ta cũng có thể nhìn thấy ở mở đầu của chương LVI trong Lão Tử. Cái mà Trang Tử nói, chính là mộng tưởng vượt thoát ngôn ngữ:

> Dùng đó là để bắt cá, được cá rồi thì nên quên đó đi;
>
> Dùng lưới để bắt thỏ, được thỏ rồi thì nên quên lưới đi;
>
> Dùng lời là để truyền ý, lĩnh hội được ý rồi thì nên quên lời đi;
>
> Ta làm sao tìm được người biết quên lời để cùng đàm đạo với nhau đây? (**Ngoại vật, XXVI**)[26]

Lời có thể bao hàm một lĩnh vực nhất định, có thể đạt được một độ sâu nhất định. Nếu như vượt thoát những lĩnh vực và độ sâu đó, thì chỉ có quên lời mới có thể hội nhập vào trong một trật tự khác:

> Chỗ tận cùng mà lời thể hiện được, cái mà trí xảo có thể thấu đạt tới được, chỉ hạn hẹp ở một số ít sự vật con người quen thuộc mà thôi. Người thể nghiệm đạo không truy tìm sự tiêu vong của sự vật, không nghiên cứu nguyên khởi của sự vật, vì cái đó vượt ra ngoài sự nghị luận. (**Tắc Dương, XXV**)[27]

Như cá trong Đạo

> Khổng Tử nói: Loài cá thích nghi với nước, loài người thích

nghi với Đạo. Thích nghi với nước thì rúc trong bùn mà kiếm ăn; thích nghi với Đạo thì không làm gì mà thiên tính được an định. Cho nên bảo: "Cá ở trong sông, hồ, vui thích mà quên mình, người ở trong Đạo và thuật, vui thích mà quên mình". (**Đại tôn sư, VI**)[28]

Các dòng phái tư tưởng Trung Quốc đều chú ý đến một điều: nước chính là một ẩn dụ thích hợp nhất để giải thích đạo. Nước tự nhiên chảy trôi, thích nghi với địa hình mà không thay đổi địa hình. Trong khi đó, con người lại không ngừng muốn kháng cự nước, hoặc xây dựng những trở ngại đối với nước, dùng thể chế, ngôn ngữ... tất cả những gì có thể hòng xác lập quy phạm, áp đặt khuôn khổ:

Khổng Tử ngắm thác nước ở Lữ Lương, từ độ cao ba "nhẫn" đổ xuống, cuồn cuộn nổi bọt lên tới bốn mươi dặm, ngay đến loài giải, ba ba, cá sấu cũng không dám bơi trong dòng nước đó được. Bỗng ông thấy một người đàn ông trôi trong dòng nước, lại tưởng người đó có nỗi khổ tâm mà muốn tự tử, bèn sai học trò đi dọc theo bờ thác mà cứu lấy. Bỗng lại thấy anh ta ngoi lên mặt nước cách chỗ đó vài trăm bước, lại còn vuốt tóc, vừa hát vừa bơi cạnh bờ đê. Khổng Tử bèn theo sát anh ta mà hỏi rằng:

- Ta cứ tưởng anh là quỷ, nhìn kỹ mới biết là người. Vậy dám hỏi anh, việc bơi lội cũng có cái thuật của nó chăng?

Người ấy đáp:

- Không, tôi chẳng có phương cách bơi lội nào đặc biệt cả. Mới đầu tôi tập theo thói thường [lối cũ 故 của ông bà], lớn lên thành tập tính 性, cuối cùng thành ra tự nhiên 命. Gặp nước xoáy thì để cho nó cuốn đến đáy rồi lại theo nó mà nổi lên, cứ thuận theo thế của nước, chứ không làm bất cứ điều gì trái ngược. Nhờ vậy tôi bơi lội dễ dàng trong thác được.

Khổng Tử hỏi:

- Thế nào gọi là: "Mới đầu theo thói cũ, lớn lên thành tập tính, cuối cùng thành ra tự nhiên?"

Người ấy lại đáp:

- Giống như, tôi sinh ra ở trên đất cao, sống yên ổn ở trên đất đó, như thế gọi là theo thói cũ. Lớn lên sống ở vùng

sông nước thì lại yên ổn ở sông nước, thế gọi là tập tính. Cuối cùng, tới lúc tôi không biết tại sao lại như thế này hay thế khác nữa, thế gọi là tự nhiên [nó như vậy]. (**Đạt Sinh, XIX**)[29]

---

[26] *Trang Tử 26, tr. 407.*

[27] *Trang Tử 25, tr. 394-395.*

[28] *Trang Tử 6, tr. 123.*

[29] *Trang Tử 19, tr. 288-289.*

Thủ và thần [tay và trực giác]

Để tiến vào trong dòng đạo, Trang Tử cũng giống như người bơi, từ bỏ "học" - xuất phát điểm của Nho gia, đứng sang bên để đi tìm "tay nghề" - "bàn tay của trực giác", thứ mà những người thợ thủ công nắm giữ. Học đạo là thứ kinh nghiệm mà mọi người không thể dùng từ ngữ để biểu đạt hoặc trao truyền. Trí tuệ vĩnh viễn không thể chắc chắn về nhận thức mà nó thu nhận được, tay lại có thể biết được bản thân đang làm gì, tin chắc rằng sẽ không bị sai. Cái mà ngôn ngữ không thể nói ra, tay có thể làm ra. "Tay nghề" chỉ là một ví dụ dùng để miêu tả loại hình nhận thức mà các nhà tư tưởng Trung Quốc ưu tiên: không lấy việc nắm bắt được nội dung làm mục đích mà quan trọng là quá trình nắm bắt nó; giống như học một nghề thủ công, không phải một ngày có thể học được mà phải từ từ "nhập môn" [vào cửa] theo kiểu "ngấm dần" một cách vô thức.

Ẩn dụ về tay nghề được minh họa và phát triển qua rất nhiều ngụ ngôn, trong đó nổi tiếng nhất có lẽ đó là ngụ ngôn về người đầu bếp trong "Dưỡng sinh chủ" ở chương III:

> Đầu bếp của Văn Huệ quân mổ bò, cái cách hai tay nắm con vật, đưa vai ra thúc nó, hai chân bấm vào đất, hai đầu gối ghì chặt nó, rồi tiếng dao đưa xoẹt xoẹt, không chỗ nào không giống như một điệu nhạc tuyệt mỹ, vừa như khúc "tang lâm", lại hợp điệu "kinh thủ"[30].
>
> Văn Huệ quân khen:
>
> - Giỏi! Nghệ thuật của nhà ngươi sao mà cao siêu tới mức đó được? Đầu bếp đặt lưỡi dao xuống đáp:

- Thần nhờ thích Đạo [quy luật], nên nghệ thuật mới tiến được. Hồi mới học nghề mổ bò, thần chỉ thấy cả con bò thôi. Ba năm sau, thần không thấy cả con bò nữa. Bây giờ, thần (神) chỉ dùng cảm giác mà không cần dùng mắt để quan sát. Nhãn quan như ngưng lại, chỉ còn cảm giác vẫn hoạt động không ngừng. Thuận theo thiên lý[31] [ở đây chỉ nương theo cấu trúc tự nhiên của con bò], chỉ lách lưỡi dao vào những chỗ kẽ trong thân thể nó, không đụng tới kinh lạc, gân, bắp thịt của nó, huống hồ là tới những xương lớn. Một người đồ tể giỏi một năm mới làm cùn một con dao, vì chỉ cắt thịt mà thôi. Một đồ tể bình thường cứ mỗi tháng là cùn một con dao vì phải chặt vào xương. Con dao này đây, thần dùng đã mười chín năm rồi, đã mổ mấy nghìn con bò mà lưỡi còn bén như mới mài. Khớp xương nào cũng có kẽ, mà lưỡi dao thì mỏng. Biết đưa những lưỡi thật mỏng ấy vào những kẽ ấy thì thấy dễ dàng như đưa vào chỗ trống. Vì vậy, dùng mười chín năm rồi mà lưỡi dao của thần vẫn bén như mới mài. Mỗi khi gặp chỗ gân cơ, xương khớp chằng chịt, thần thấy khó để mà đưa dao vào, thần bèn nín thở, nhìn chăm chú, chầm chậm đưa lưỡi dao thật nhẹ tay, khớp xương rời ra dễ dàng như bùn rơi xuống đất. Thần bèn cầm dao đứng lên, nhìn bốn bên khoan khoái, chùi dao mà cất nó đi.

Văn Huệ quân bảo:

- Hay thật, nghe những lời này của đầu bếp, ta hiểu được cái đạo dưỡng sinh[32].

---

[30] Các vũ điệu nghi lễ, khúc "tang lâm" gắn với người đặt nền móng cho nhà Thương là Thành Thang, còn điệu "kinh thủ" liên quan đến vua Nghiêu.

[31] Lý với tư cách là khái niệm cốt lõi của Trang Tử sau này đã phát triển theo hướng quyết định luận, ý nghĩa của nó từng bước trở nên sáng rõ và phong phú hơn, xuyên suốt toàn bộ lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Có thể xem chương 1 sách này, phần "Lý và Lễ".

[32] Trang Tử 3, tr. 55-58.

Đoạn danh thiên này đã miêu tả một "hiện tượng học hành vi"[33] đích thực. Nội dung mà nó nói đến là một tay nghề vô cùng cụ thể chứ không phải là trạng thái tự phát non nớt và phù phiếm. Ở đây chúng ta bắt gặp một khái niệm thực tiễn vừa sinh lý lại vừa tinh thần của Trung Quốc: công phu 功夫. Từ này nhờ bộ phim Kung

Fu đã trở nên thịnh hành, nhưng hàm ý của nó lại vì thế mà suy giảm rất nhiều. Công phu, chỉ sự hao tổn về thời gian và tinh lực nhằm đạt được một cảnh giới nhất định nào đó, gần với hàm nghĩa vận động của khái niệm "huấn luyện" (entra) mà Michel Serres ưa thích. Nó chỉ quá trình học tập một tay nghề không có cách gì dùng lời để truyền dạy được:

> Một hôm, vua [Tề] Hoàn công đọc sách ở trên nhà, người đóng xe tên Biển đang đẽo bánh xe ở dưới sân, bỏ cái búa cái đục, bước lên hỏi Hoàn công:
>
> - Dám hỏi, nhà vua đọc đó là những lời gì vậy? Hoàn công đáp:
>
> - Lời thánh nhân.
>
> - Những thánh nhân đó còn sống không?
>
> - Chết cả rồi.
>
> - Vậy là những gì nhà vua đọc đó là đọc cái cặn bã của cổ nhân.
>
> - Trẫm đương đọc sách, một tên đóng xe sao dám luận bàn? Giảng mà có lý thì tha cho, vô lý thì bị xử tử.
>
> Người đóng xe đáp:
>
> - Thần xin lấy nghề của thần làm thí dụ: Thần đẽo bánh xe mà chầm chậm thì ngọt tay mà không bén; nếu đẽo mau thì mệt sức mà không vào. Phải đừng chậm, đừng mau, vừa với tay mình và hợp với lòng mình. Không diễn tả ra được, có cái gì huyền diệu ở trong đó. Cho nên thần không truyền lại cho con được mà chúng cũng không học được của thần. Vì vậy mà bảy chục tuổi rồi thần vẫn phải tự đẽo lấy. Cổ nhân và những điều họ không thể truyền lại được đều đã chết cả rồi, sách nhà vua đọc đó chỉ là cặn bã của cổ nhân thôi! (**Thiên đạo, XIII**)[34]

---

[33] *Jean-François Billeter đã có một bình luận rất thú vị về đoạn này và đoạn kế tiếp, xem: "Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte" (Tư tưởng phương Tây và tư tưởng Trung Quốc: cái nhìn và hành động), trong Différences, Valeurs, Hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont (Khác biệt, giá trị, đẳng cấp: tư liệu kỷ niệm Dumont được tặng), Paris, Nxb EHESS, 1984, tr. 25-51.*

[34] *Trang Tử 13, tr. 217-218.*

Cái "sự" mà người đánh xe tên Biển nói cũng tương tự như người đầu bếp của Định công: khi ông ta gặp phải một chỗ mắc, trước tiên phải ngừng lại bất động, định thần, cho đến khi tất cả thấu suốt; trong khoảnh khắc thấu suốt đó, một nhát dao là giải quyết được vấn đề. Khoảnh khắc đó, thủ và thần nhất trí một cách cao độ, sự hài hòa giữa xác tín của tay và sự tỉnh táo của thần không lấy trí làm trung gian. Thần 神 - chữ này lấy nghĩa gốc là thần thánh hoặc tinh thần, thường đi đôi với linh 靈 (kỳ diệu, thần kỳ), chỉ trạng thái tinh thần của sự dung hòa giữa sinh mệnh, tự nhiên, bản năng. Thần có thể vận động tự do không bị ràng buộc, thể hiện mọi nỗ lực hình thức hóa hoặc khái niệm hóa đối với tư duy, sự truy cầu. Sự vận động của Thần vừa không phải vô thức vừa không phải tiềm thức, mà là sự lãng quên đối với ý thức. Nó không thể dùng ngôn từ miêu tả: rèn giũa khổ luyện, khiến cho động tác hoàn mỹ và tỏa sáng một cách không tự giác. Thần là "có khả năng thích ứng thì không gì không thích hợp được mà quên rằng mình đã thích ứng với vật"[35].

[35] *Trang Tử 19, tr. 290.*

Tự nhiên như một tấm gương

Câu chuyện về người đầu bếp và người đóng xe đã thể hiện một từ trung tâm của Đạo gia: tự nhiên 自然 (chữ Latinh là sponte sua, chuyển dịch rất đúng từ tiếng Trung này). Tự nhiên ở đây còn xa mới là tự do trong mắt trường phái lãng mạn. Nó gần gũi hơn với "bất đắc dĩ 不得已", gần gũi với cái "nương theo cái thế tất nhiên của nó" mà lưỡi dao của người đầu bếp tuân theo, hay cái "mệnh" mà người bơi nhắc đến. Chủ nghĩa lãng mạn chú trọng cường độ của tình cảm tự phát, tức cái gọi là "tiếng gào thét nội tâm", sẵn lòng dùng tính chủ quan để làm biến dạng hiện thực. Trang Tử ngược lại minh xác "thuận theo lẽ tự nhiên của vạn vật, không có thành kiến riêng" chính là hình tượng của người bơi "theo cái đạo của nước mà không theo ý muốn của riêng mình".

Cái tự nhiên mà người đầu bếp chỉ dạy cho chúng ta phải đạt được trong khoảnh khắc tập trung cao độ của tinh thần. Nó cần một sự tỉnh táo và sáng suốt ở mức độ cao nhất để vượt thoát khỏi thói quen thông thường của việc đánh giá và quy loại. Chỉ khi "không thêm bớt gì", hành vi mới "tự nhiên nhi nhiên" được, mới có thể

gắn nối hoặc phản ánh một cách hoàn mỹ đối với tình huống hiện thời. Giống như một tấm gương, phản chiếu hình ảnh vạn vật mà bản thân nó không có dục vọng. Bậc trí giả "tỉnh táo", "sáng suốt" như tấm gương trong, ẩn dụ đó luôn trở đi trở lại trong Trang Tử:

> Bậc chí nhân dùng cái tâm mình như dùng cái gương: không đuổi vật đi, không đón vật tới, tự nhiên nhi nhiên mà ứng hợp vạn vật, không giấu một chút gì; nhờ vậy mà thắng được vạn vật mà không phải hao tâm tổn trí. **(Ứng thiên vương, VII**)[36]

---

[36] Trang Tử 7, tr. 138. Về thuyết "tấm gương", có thể tham khảo bài viết xuất sắc của Paul Demiéville: "Le miroir spirituel" (Tâm kính), được đưa vào sách Choix d'études bouddhiques (1929-1970) (Tuyển tập các bài nghiên cứu về Phật giáo), Leyde, Brill, 1973.

Đoạn viết trên, nhà tư tưởng hiện đại Trung Quốc Đường Quân Nghị đã bình luận như sau: "Thông thường, chúng ta đều nhận thức vật thông qua khái niệm và tên gọi. Một khi chúng ta nhận thức sự vật trước mắt theo cách đó thì chính là chúng ta đã đứng trước vật. Khi đó, tinh thần hoàn toàn không hề ở vào trạng thái tiếp nhận. Cần phải điều chỉnh lại phương thức tư duy mang tính thói quen này; chỉ có vượt thoát, trừ bỏ khái niệm và tên gọi theo thói quen của chúng ta, từ đó gạn trong tinh thần của chúng ta, chỉ có như vậy, tinh thần mới ở vào trạng thái tiếp nhận thuần túy, mới có thể đón nhận vật một cách trọn vẹn; đối với chúng ta, vật mới trở nên thấu suốt. Triệt ngộ [thức tỉnh tuyệt đối] và vong ngã [quên đi chính mình], thuận theo sự vật mà hành động"[37]. Vậy nên bậc trí giả "tiếp nhận ngoại vật mà không bị ngoại vật chi phối, do đó có thể làm chủ ngoại vật"[38] (Tại hựu, XI):

> Trong lòng bậc Thánh nhân tĩnh lặng, không phải vì coi sự tĩnh lặng là tốt đẹp, mà tĩnh để lòng mình không bị vạn vật làm náo động. Nước lặng thì phản chiếu được đến cả râu mày; mặt nước phẳng lặng đến nỗi người thợ mộc cao minh có thể lấy làm chuẩn được. Nước tĩnh lặng còn trong sáng như gương, huống hồ là tinh thần của con người. Tâm linh của bậc thánh nhân hư tĩnh biết bao, có thể làm gương soi cho trời đất, gương soi cho vạn vật. (**Thiên đạo, XIII**)[39]

> Bản thân không có ý đồ riêng, cứ thuận theo tính tự nhiên của vật thì hình thái của vật sẽ hiện rõ. Động thì như nước, tĩnh thì như gương, phản ứng thì như tiếng vọng

vậy. (**Thiên hạ, XXXIII**)[40]

---

[37] *"The Individual and the World in Chinese Methodology" (Cá thể và thế giới trong phương pháp luận Trung Quốc), in trong Charles A. Moore (chủ biên), The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture (Tâm - Trí Trung Quốc: Tinh túy của văn hóa triết học Trung Quốc), Honolulu, University of Hawaii Press, 1967, tr. 272.*

[38] *Trang Tử 11, tr. 178.*

[39] *Trang Tử 13, tr. 204.*

[40] *Trang Tử 33, tr. 473.*

Mộng hay thực

Tư tưởng của Trang Tử được thể hiện làm hai giai đoạn: bắt đầu từ triệt để công kích lý tính và ngôn luận, chỉ ra rằng bản thân mọi nguyên tắc cơ bản của tri và hành đều không hề có cơ sở. Sau, đợi đến khi tất cả những thứ đó bị lật đổ, liền nêu ra vấn đề "cái gì sẽ còn lại". Chỉ còn lại tự nhiên và tự phát. "Tự nhiên nhi nhiên", chỉ cần giống như tấm gương, phản chiếu bản lai diện mục của vật. Trang Tử chủ yếu là một nhà phản lý tính chủ nghĩa [chủ nghĩa bài trí thức] chứ không phải là một nhà phi lý tính chủ nghĩa. Ông không cho rằng hiện thực là sản phẩm của trí tưởng tượng thuần túy mà hoài nghi rằng liệu phân tích lý tính có thể tỏ rõ hình vẻ của thế giới hay không. Ông cho rằng chúng ta cần phải tiếp nhận thế giới như nó vốn có. Sự khác biệt tế vi này [giữa chủ nghĩa phản lý tính và chủ nghĩa phi lý tính] được thể hiện trong giấc mơ nổi tiếng: Trang Tử hóa bướm:

> Trước kia Trang Chu nằm mộng thấy mình hóa bướm, tung tăng bay lượn, cảm thấy vui vẻ thích chí vô cùng! Không hề biết rằng mình vốn là Trang Chu! Bỗng nhiên tỉnh giấc, ngạc nhiên thấy mình là Chu. Không biết phải mình là Chu nằm mộng thấy hóa bướm hay là bướm mộng thấy hóa Chu. Trang Chu với bướm tất có chỗ khác nhau. Cái đó gọi là sự giao hòa và biến đổi giữa ta và vật vậy. (**Tề vật luận, II**)[41]

Điều muốn nói ở đây không phải là: vì tất cả đều là mộng ảo, không phải hiện thực, cho nên vạn vật đều là không quan trọng. Trang Tử cho rằng, vấn đề nằm ở chỗ: chúng ta không biết được người nói ấy rốt cuộc là tỉnh hay đang trong mộng. Chúng ta cũng

không thể biết được rằng cái mà chúng ta cho là biết, rốt cuộc là tri thức hay chỉ là ngộ nhận mà thôi:

> Có người nằm mộng thấy được uống rượu ăn tiệc, tỉnh dậy tiếc mà khóc; lại có người nằm mộng thấy mình khóc lóc đau khổ rồi thức dậy vui như được đi săn. Mà hai hạng người đó trong khi nằm mộng không biết rằng mình nằm mộng. Đôi khi nằm mộng thấy rằng mình nằm mộng [mộng trong mộng], tới khi tỉnh mới biết rằng chỉ là mộng. Con người ta chỉ khi nào đại giác (đại tỉnh thức) mới biết rằng bản thân mình cũng đang trong một "đại mộng" (giấc mộng lớn), trong khi đó kẻ ngu muội lại luôn tự cho là mình tỉnh táo, cứ như cái gì cũng biết cũng hiểu. Vua là quý, còn kẻ chăn trâu là hèn, quan điểm ấy thật là nông cạn! Khổng Khâu và anh cũng đều đang trong mộng mà thôi! (**Tề vật luận, II**)[42]

---

[41] *Trang Tử 2, tr. 53-54.*

[42] *Trang Tử 2, tr. 49-50.*

Ý tưởng tuyệt diệu này không khỏi khiến người ta nghĩ đến tư duy xuất sắc tương tự của Pascal:

> Nửa đời này lẽ nào chẳng phải là một giấc mộng, những thứ khác đều nương tựa vào nó, mãi đến khi chết chúng ta mới tỉnh ngộ […]. Ai biết được, nửa đời khác mà chúng ta tưởng rằng tỉnh táo lại chẳng phải là một giấc mộng, chỉ khác chút xíu với giấc mộng đầu mà thôi?[43]

Người hay Trời

Theo Trang Tử, suy tư về sự đối lập giữa tỉnh và mộng cần phải đặt trong tư duy mang tính phổ biến về sự đối lập giữa Người và Trời. Tư tưởng Trung Quốc mà đặc biệt là Nho gia đã tạo ra một sự phân biệt truyền thống giữa một phương diện là lĩnh vực của Người - tức lĩnh vực trong phạm vi mà con người có thể thi hành được - với một phương diện khác thuộc lĩnh vực cao siêu hơn, con người không thể nắm bắt được, tức Trời:

> [Hà bá] hỏi: Thế nào là Trời? Thế nào là Người?
>
> Bắc Hải đáp:

- Bò và ngựa có bốn chân, đó là Trời [tự nhiên], cột đầu ngựa, xỏ mũi bò là Người [làm ra]..... (**Thu thủy, XVII**)[44]

---

[43] *Pensée (Tư tưởng), xem: Pascal, Œuvres complètes (Toàn tập Pascal), Paris, Nxb. du Seuil, "L'Intégrale", 1963, tr. 514 (Lafuma n° 131).*

[44] *Trang Tử 17, tr. 260.*

Thế nhưng, theo Trang Tử, sự phân biệt đó cũng giống như mọi sự phân biệt khác, đều cần phải đặt dấu chấm hỏi. Ta làm sao có thể biết được, trên bản thân ta, cái gì thuộc Người, cái gì thuộc Trời? Tương tự, ta chưa từng có thể tin chắc rằng: rốt cuộc ta đang tỉnh hay chỉ làm một điều gì đó trong giấc mộng. Ta cũng không thể khẳng định rằng: người tác động đến hành vi của bản thân ta rốt cuộc là chính ta hay là Trời đang dẫn dắt ta.

Trên thực tế, chỉ cần chúng ta hành động một cách có ý thức, chỉ cần hành vi của chúng ta "có thành kiến riêng", ngược dòng với vạn vật, đó chính là thuộc *Người*, cũng tức là cái mà Đạo gia gọi là vi 為, hành động áp đặt lên tự nhiên. Ngược lại, khi hành động thích ứng với vạn vật, khi nó thuận dòng giống như người bơi "theo cái đạo của nước mà không theo ý muốn của riêng mình" thì nó chính là thuộc tự nhiên (tức Trời hoặc Đạo), tức là vô vi 無為, hành động theo tự nhiên mà không có bất cứ một sự gò ép nào. Mọi thứ thuộc về con người cần phải phân tích, kiến tạo, làm phân biệt (tóm lại là những gì góp phần định nghĩa cái tôi) chỉ đại diện cho bộ phận ngoại vi của hiện thực. Chỉ khi con người buông theo tự nhiên mới có thể tìm lại trung tâm của bản thân - không phải là thứ gì khác, mà chính là Trời:

> Biết được Thiên đạo và nhân sự, đó là đạt đến cực điểm của nhận thức. Biết được Thiên đạo là biết rằng vạn vật do tự nhiên sinh ra; biết được Nhân sự tức là dùng cái tri thức mà trí tuệ đã thông hiểu được để bồi dưỡng, hun đúc cho cái mà trí tuệ chưa thể thông hiểu được ngõ hầu hưởng hết tuổi trời, khỏi chết yểu. Đó có lẽ là cảnh giới cao nhất của nhận thức vậy. (**Đại tôn sư, VI**)[45]

> Trang Tử bảo: Biết Đạo là điều dễ; không nói về Đạo mới khó. Biết mà không nói là hướng đến cảnh giới của tự nhiên; biết mà nói là hướng đến "nhân vi". Cổ nhân hướng tới tự nhiên chứ không hướng tới nhân vi. (**Liệt Ngự Khấu, XXXII**)[46]

---

[45] *Trang Tử 6, tr. 101.*

[46] *Trang Tử 32, tr. 453.*

Nho gia cho rằng, tính có nguồn gốc từ Trời; Trang Tử cho rằng, tính thô nặng mà thừa thãi, nó cản trở sự bộc lộ chân tính từ cội nguồn, tức từ Trời, của con người cũng như từ cái "tính tự thân" (tình 情) với tư cách là tình cảm và cảm xúc:

> Huệ Tử hỏi Trang Tử:
>
> - Con người vốn vô tình sao? Trang Tử đáp:
>
> - Phải.
>
> - Người mà vô tình thì sao gọi là người được?
>
> - Đạo cho nó dung mạo ấy, trời cho nó hình thể ấy, thì sao lại không gọi là người được?
>
> Huệ Tử lại hỏi:
>
> - Nhưng đã là người thì làm sao không có tình cho được?
>
> Trang Tử đáp:
>
> - Cái ông gọi là tình đó, tôi không gọi nó là tình. Cái tôi gọi là vô tình là: không để cho yêu ghét làm tổn hại thiên tính, cứ theo luật tự nhiên mà không tùy tiện thêm thắt thứ gì.
>
> - Không thêm thắt gì thì lấy gì để bảo tồn thân thể?
>
> - Đạo cho ta dung mạo ấy, trời cho ta hình thể ấy, thì đừng để cho sự yêu, ghét làm tổn hại thiên tính. Nay ông biểu lộ tâm thần ông, hao phí tinh lực ông, dựa vào cây mà ngâm vịnh, gục vào án mà ngủ. Tự nhiên cho ông hình hài, ông lại lấy những ngụy biện về "cứng" và "trắng"* mà dương dương tự đắc! (**Đức sung phù, V**)[47]
>
> Chân nhân

Các nhà Nho được kêu gọi cần phải nâng cao nhân tính, Trang Tử ngược lại, đòi hỏi người và Đạo dung hòa:

> Người quái dị là người không hợp với người đời mà hợp với thiên lý. Cho nên mới nói: "Kẻ tiểu nhân của Trời là bậc

quân tử của người, mà bậc quân tử của người là kẻ tiểu nhân của Trời". (**Đại tôn sư, VI)**[48]

Hình tượng của chân nhân 真人 với tư cách là một nguyên tố quan trọng trong truyền thống Đạo gia sau này đã được thành hình từ trong Trang Tử: Chân nhân "hợp nhất", coi Trời với người là một, không có ranh giới[49]. Isabelle Robinet cho rằng, "Trang Tử lưỡng lự giữa hai cấp độ của ngôn thuyết và khái niệm, truy vấn của ông ở vào một cấp độ khác nơi Thánh nhân là đáp án duy nhất [...]. Thánh nhân xóa bỏ mọi phiền nhiễu về đạo đức, chính trị và xã hội, không có những lo âu mang tính hình nhi thượng, không tìm kiếm tính hữu hiệu, không có mâu thuẫn giữa trong hay ngoài, không có gì thiếu khuyết. Tinh thần tự do của Thánh nhân hài hòa một cách hoàn mỹ với bản thân và vạn vật. Thánh nhân vui với cái toàn thể (toàn 全), từ đó mà có được sức mạnh lớn lao, mang chiều kích vũ trụ"[50].

** Thuyết tách lìa "trắng và cứng" (ly kiên bạch) này của Công Tôn Long cho rằng tính trắng và tính cứng của cục đá không dính dáng tới cục đá, nghĩa là không phải cục đá vốn có các đặc tính đó, mà những tính chất đó là thói quen tâm lý của con người gán ghép cho cục đá.*

[47] Trang Tử 5, tr. 99-100. "Kiên bạch", tên chương trong Công Tôn Long tử, chủ yếu bàn về Danh gia Công Tôn Long, xem chương 5 sách này.

[48] Trang Tử 6, tr. 124.

[49] Trang Tử 6, tr. 108. Đối với người đó, ưa và ghét chỉ là một. Hợp nhất với bất hợp nhất thì cũng vậy, theo lẽ Trời thì là hợp nhất, theo phép người là không hợp nhất. Nhưng ai coi Trời với người là một, không đối lập nhau, thì là chân nhân.

[50] Histoire du taoïsme (Lịch sử Đạo giáo, "Lời nói đầu"), tr. 38.

Sức mạnh của Thánh nhân đã nhiều lần được ca ngợi là bất khả chiến bại, vĩnh cửu bất biến, bởi vì nó chính là sức mạnh của Đạo, là cái Đức 德 của Đạo:

> Bậc chí đức thì vào lửa mà không nóng, xuống nước mà không chìm, nóng và lạnh không làm cho đau được, cầm thú không làm hại được. Điều đó không có nghĩa là bậc chí đức khinh suất coi thường những cái đó; mà là, họ xét rõ an nguy, bình tĩnh trước họa và phúc, thận trọng tiến lui, cho nên không cái gì làm hại được. Cho nên bảo: "Cái Thiên bẩm thì chất chứa bên trong, cái nhân vi hiển lộ bên ngoài, còn Đức là thuận theo lẽ tự nhiên của Trời. (**Thu**

thủy, XVII)[51]

> Bậc chí nhân là thần rồi. Rừng suối có cháy cũng không làm cho họ thấy nóng, sông rạch đóng băng cũng không làm cho họ thấy lạnh, sét đánh đổ núi, gió làm dậy sóng cũng không khiến cho họ sợ. Người nào được như vậy thì có thể chế ngự gió mây, cưỡi mặt trời mặt trăng mà ngao du ngoài bốn bể, sống chết còn chẳng làm họ thay đổi, huống hồ chút lợi hại cỏn con? **(Tề vật luận, II)**[52]

Nhờ cái "Thần" đó mà chân nhân hòa hợp với Đạo, thần du 神 遊 mê mải và huyền bí còn thể chất như "cục đất" hoặc "cây khô", tâm như "tro nguội"[53].

---

[51] *Trang Tử 17, tr. 259-260.*

[52] *Trang Tử 2, tr. 45-46.*

[53] *Trang Tử 2, tr. 22.*

Giữ tinh khí

Sức mạnh mà Thánh nhân hấp thụ từ trong Đức của Đạo là tố chất tinh thần coi thường thế giới vật chất: nó là tinh túy của khí 氣, là năng lượng của sinh mệnh, lại là đầu mối tinh thần. Cơ thể là khí ở trạng thái cô đặc, tập trung; để dung hòa với Đạo, ắt phải gắng sức tu luyện nhằm có được sự nhạy bén cực "tinh 精", tức đạt được trạng thái "Thần 神". Hán ngữ hiện đại dùng tổ hợp từ "tinh thần 精神" để chỉ "esprit", còn ở đây nhằm chỉ cái khí vô cùng tế vi: khó nắm bắt nhất, đồng thời cũng chân thực nhất.

Bất luận đối với nhục thể nặng nề thiếu linh hoạt hay là cái tự ngã quá thô nặng không thể hòa nhập vào dòng Đạo, cái [Thần] tinh tế này cũng đều vô cùng quan trọng. Nó có thể được thực hiện thông qua huấn luyện cụ thể của cái thông thường được gọi là "khí công 氣功". "Khí công" là một hình thức của "công phu"[54] mà đoạn trên đã nhắc tới: khống chế hơi thở, luyện tập chiêu thức, tọa vong 坐忘, cấm dục… Về điều này, Trang Tử đã dùng một cách nói đầy ý thơ - đó là "tâm trai 心齋". Sách Trang Tử có sắp xếp một màn đối thoại giữa Khổng Tử và đệ tử mà ông yêu quý - Nhan Hồi, trong đó miêu tả tâm trai như sau:

> Nhan Hồi hỏi:

- Dám hỏi thầy, thế nào là tâm trai [trai giới của tâm]?
Trọng Ni đáp:

- Anh phải gạt bỏ hết mọi tạp niệm, tập trung tinh thần, không nghe bằng tai mà dùng tâm để lĩnh ngộ, không dùng tâm để lĩnh ngộ mà dùng khí để cảm ứng.

Tai chỉ nghe được thanh âm, tâm chỉ lãnh hội được hiện tượng, khí vốn trống rỗng cho nên có thể tiếp ứng được vạn vật trong vũ trụ. Đạo ở chỗ hư không, cho nên bảo "hư không" là trai giới của tâm (**Nhân gian thế, IV**)[55]

Trong phần "Ngoại thiên" của sách Trang Tử có một đoạn danh cú, nhắc đến việc tập luyện hít thở và cơ thể, đây chính là điểm báo cho "Thái cực quyền 太極拳" sau này:

Hít thở thật sâu và chậm, tống không khí độc ra, hít không khí trong lành vào, treo mình lên như con gấu, duỗi mình ra như con chim để được sống lâu, đó chỉ là hành vi của kẻ sĩ đạo dẫn luyện khí, nuôi dưỡng thân thể, một lòng muốn được theo ông Bành Tổ. (Khắc ý, XV)[56]

---

[54] *Xem phần trên, "Thủ và thần".*

[55] *Trang Tử 4, tr. 67-68.*

[56] *Trang Tử 15, tr. 237. Những kỹ thuật được gợi dẫn từ động tác của cầm thú đã rất thịnh hành từ đời Lưỡng Hán, mục đích là nhằm "dẫn đường" cho khí, khiến cho nó có thể lưu động tự do trong cơ thể. Xem Livia Kohn & Sakade Yoshinobu (chủ biên), Taoist Meditation and Longevity Techniques (Tĩnh tọa và kỹ thuật trường thọ của Đạo gia), Ann Arbot, University of Michigan, 1989.*

Đối với Trang Tử, dung hòa với Đạo không phải là đắm chìm vào trong cái "đại toàn" (Grand Tout) một cách đầy sung sướng thỏa mãn mà là phải huấn luyện lâu dài từng ngày từng ngày một. Không lấy việc rơi vào cái toàn thể không có sự phân biệt làm mục đích, mà là phải như một tấm gương để đối diện với vạn vật: không khống chế vật, không chấp chước vật.

Vượt thoát, vô chấp

Trang Tử không phủ nhận mối liên hệ giữa con người và thế giới. Thánh nhân chỉ là người xử lý thành công mối quan hệ này đồng thời không bị "ngoại vật chi phối". Đây cũng chính là điểm khác

biệt với Phật giáo trong cùng một ẩn dụ về tấm gương sáng. Trang Tử giải thoát và tách ra từ trong thế giới, không giống như Phật giáo vì cho rằng thế giới là vô thường mà phủ nhận sạch trơn thế giới. Ngược lại, ở Trang Tử, người và Đạo dung hòa, con người tìm lại được trung tâm của bản thân mình, không còn bị nhiễu loạn bởi những cái mà loài người cho là khổ nạn thường nhật: lão, bệnh, tử. Trang Tử hay mọi tư tưởng cổ đại Trung Quốc nói chung chưa từng nêu ra vấn đề khổ nạn và chết chóc một cách trực diện. Những cái đó bị coi là một phần của tiến trình tự nhiên, không phải là một việc hoàn toàn xấu:

> Đạo không có khởi đầu và kết thúc, vạn vật đều có sinh rồi chết, do đó không thể ỷ vào thành công nhất thời được. Lúc đầy lúc vơi, vạn vật không giữ mãi một hình dạng bất biến. Năm tháng không thể níu giữ, thời gian không thể ngừng trôi; tăng giảm, đầy vơi, vũ trụ vạn vật kết thúc rồi lại bắt đầu. (**Thu thủy, XVII**)[57]

---

[57] *Trang Tử 17, tr. 259.*

Mượn lời của Isabelle Robinet, thời gian và thế giới tuần hoàn của Đạo gia đã đảm bảo cho sự bắt đầu lại và tái sinh; đó là một thời gian và một thế giới biến đổi đến vô cùng. Đặc điểm của thời gian tuần hoàn này Đạo gia đã chỉ ra rõ ràng ở chỗ nó có thể chuyển hồi, khác với thời gian thường nhật vốn một đi không trở lại, giống như chiều véc-tơ đi thẳng đến điểm kết thúc, đi thẳng đến cái chết"58. Xét từ góc độ đó, đối với sự tồn tại của loài người, điều bi thương nhất trên thế gian chính là sự chết chóc và phân giải, thối rữa của chính bản thân mình. Một khi anh ta biết rằng những điều đó chỉ là một trong rất nhiều những quy trình biến đổi của Đạo, anh ta sẽ không còn cảm thấy sợ hãi nữa. Đối diện với cái chết của vợ, thái độ khiêu khích lễ chế của Trang Tử chính là một minh chứng:

> Vợ Trang Tử chết, Huệ Tử lại điếu, thấy Trang Tử ngồi xoạc chân ra, gõ nhịp vào một cái vò mà hát, bèn bảo:
>
> - Ăn ở với người ta, người ta sinh con đẻ cái cho, nay người ta chết, chẳng khóc thì thôi, lại còn gõ vò mà hát, chẳng phải là quá đáng lắm sao?
>
> Trang Tử đáp:
>
> - Không phải vậy. Khi nhà tôi mới mất, làm sao tôi không

> thương xót? Nhưng rồi nghĩ lại thấy lúc đầu nhà tôi vốn chưa từng được sinh ra; chẳng những chưa từng được sinh ra mà còn chưa từng có cả hình thể nữa; chẳng những không có hình thể mà đến nguyên khí ban đầu cũng vốn chưa từng có. Hỗn tạp ở trong cái khoảng mơ hồ, biến đổi mà có nguyên khí, nguyên khí biến đổi mà thành hình dạng, hình biến đổi ra thành sinh mệnh, bây giờ sinh lại biến ra thành tử, có khác gì bốn mùa tuần hoàn vận hành đâu. Nay nhà tôi yên nghỉ trong cái Nhà lớn [trong khoảng trời đất này] mà tôi còn ồn ào khóc lóc ở bên cạnh, tự thấy mình thật không hiểu lẽ Trời, vì vậy mà tôi ngưng khóc. (**Chí lạc, XVIII**)[59]

Khi con người không còn đôn đáo ngược xuôi, không còn khát khao theo đuổi, không còn áp đặt phương thức hành vi và tư tưởng của bản thân lên ngoại vật mà vui lòng lắng nghe, thuận theo lẽ tự nhiên của vạn vật, nói ngắn gọn là khi anh ta không còn chấp chước nữa, thì sẽ còn lại phương thức sinh tồn nào? Sinh, trưởng, suy, tử [sinh ra, lớn lên, già nua, chết chóc]: đó chính là quy trình tự phát, tự nhiên từ Trời mà có. Đó chính là "Thiên mệnh" [mệnh trời] của chúng ta, nhưng lại là thứ mà chúng ta khó lòng tiếp nhận, bởi vì chúng ta luôn muốn quyết định, luôn muốn lựa chọn. Phương thức và lý do sinh tồn của chúng ta chỉ là ý nguyện.

---

[58] *Histoire du taoïsme (Lịch sử Đạo giáo), sđd, tr. 21.*

[59] *Trang Tử 18, tr. 271.*

Đây chính là nguyên nhân Trang Tử đề xuất chuyển sang một chân trời hoàn toàn mới, chân trời ấy từ đáy vực sâu đột ngột mở ra trước mắt con người - có thể gọi là một kiểu chứng ngộ - sự vô cùng và khôn dò của Đạo, giống như một vòng xoáy không đáy không ngừng xoay chuyển, hút lấy tâm linh. Trừ bỏ sự mê hoặc của ảo giác, tâm không khỏi truy vấn một câu hỏi chung cục rằng: vậy "Đấng sáng tạo 造物者" liệu có tồn tại hay không? Sách Trang Tử vô số lần đề cập đến vấn đề này song trước sau vẫn không đưa ra lời giải đáp:

> Trời tự nhiên vận hành ư? Đất vô tâm đứng im ư? Mặt trời mặt trăng tranh chỗ đổi ngôi cho nhau đấy ư? Ai làm chủ tể cho những hiện tượng đó? Ai duy trì những hiện tượng đó? Có kẻ nào đó rỗi hơi hích một cái làm vận hành tất cả? Hay là có một cái máy bí mật điều khiển khiến cho những

hiện tượng đó bất đắc dĩ vận hành? Hay là vũ trụ tự nhiên chuyển động mà không tự ngưng được chăng? **(Thiên vận, XIV)**[60]

---

[60] *Trang Tử 14, tr. 218 - 219.*

Chương 5
Ngôn thuyết và logic thời chiến quốc

Vấn đề ngôn thuyết

Thời kỳ Chiến Quốc (thế kỷ IV Tr.CN - III Tr.CN), một số khái niệm căn bản của tư tưởng Trung Quốc như *Đạo, Khí, Âm/Dương*... bắt đầu xuất hiện và phát triển, song vấn đề chính liên kết tất cả những khái niệm này lại là ngôn thuyết. Các cuộc chinh chiến giữa các nước lớn cũng được thể hiện trong ngôn thuyết, các nhà tư tưởng Trung Quốc thời kỳ đó hầu hết đều mê đắm với vấn đề ngôn ngữ. Đặc trưng này xuyên suốt cả giai đoạn trước khi Phật giáo đến Trung Hoa, từ thế kỷ I trở đi, Phật giáo đã mang đến Trung Hoa những khái niệm mới từ ngữ hệ Ấn-Âu.

Sĩ 士, từ thời Khổng Tử, đã từng bước được nâng lên hàng đầu trong "tứ dân". Sĩ lấy ngôn thuyết để mưu sinh, trong khi hoạt động của ba tầng lớp còn lại (nông, công, thương) lại do thân phận xã hội quyết định. Trong xã hội đẳng cấp đời Chu, sĩ là những quan lại cấp thấp phụ trách các sự vụ của đất nước và thuộc tầng lớp thấp nhất trong giới quý tộc. Cùng với sự diệt vong của nhà Chu, thể chế quý tộc chư hầu cũng tan rã vào cuối thời Xuân Thu (thế kỷ V Tr.CN), tầng lớp sĩ phát triển mạnh mẽ và thăng cấp trở thành một tầng lớp xã hội lấy tri thức làm tiêu chí quan trọng, thậm chí làm công cụ để tiến thân[1]. Tầng lớp này coi tri thức là sự nghiệp, họ bắt đầu có cơ hội được tiếp xúc với hàng loạt những thư tịch mà trước đó luôn nằm trong tay các sử quan của vương thất. Khi lễ chế mất đi ý nghĩa đối với tầng lớp quý tộc thời Chiến Quốc, sĩ đã trở thành tầng lớp duy nhất viết nên truyền thống và lưu giữ cái mà họ gọi là "Đạo" - tức lễ chế. Sĩ tự xưng là kẻ đã kế thừa "Đạo" từ trong tinh thần của thể chế thượng cổ, họ có

trách nhiệm bảo tồn "Đạo" và khiến cho đông đảo sĩ nhân có ý thức gắn kết lại với nhau thành một tầng lớp đặc biệt.

Rất nhiều trường phái tư tưởng của tầng lớp sĩ thời Chiến Quốc hầu hết đều dựa vào ngôn thuyết để xác lập địa vị của mình. Nho giáo với những đại diện tiêu biểu như Mạnh Tử và Tuân Tử, ý thức được sự đe dọa của ngôn thuyết, song lại không có cách lựa chọn nào khác, chỉ có thể tận tâm tận lực đề xướng con át chủ bài là nhân tính. Trong khi đó Danh gia, với tư cách là những "thợ nói", lại coi sự hoàn mỹ của ngôn thuyết là mục đích cuối cùng. Những trường phái khác như Lão Tử và Trang Tử lại triệt để phản bác ngôn và trí, tìm kiếm một chân lý khoáng đạt và căn bản hơn: Đạo của tự nhiên. Ngoài ra còn có Pháp gia, nâng cấp ngôn thuyết thành một công cụ có quyền lực tuyệt đối. Duy nhất một trường phái đứng ngoài tất cả những tranh biện này, đó chính là những nhà vũ trụ luận xuất hiện ồ ạt vào cuối thời Chiến Quốc và phát triển mạnh mẽ vào thời kỳ Lưỡng Hán. Nhà Hán thống nhất đất nước, ngôn thuyết cũng đã hoàn thành sứ mệnh của nó và không còn là trung tâm chú ý nữa.

---

[1] *Xem chương 3 sách này, tr. 112.*

Danh gia

Huệ Thi, một trong những vị Danh gia nổi tiếng nhất, người bạn thân của Trang Tử[2], cũng giống như rất nhiều những nhà tư tưởng khác thời Chiến Quốc đều mong muốn tìm ra một biện pháp khả thi đối với những vấn đề xuất hiện trong giai đoạn cuối thế kỷ IV Tr.CN. Theo Huệ Thi, ngôn thuyết một cách hợp lý chính là công cụ lý tưởng để đối phó với chính trị đương thời. Hai tiêu chuẩn chiếm địa vị chi phối - thực dụng và quy phạm - có lẽ là căn nguyên của một thiên kiến rất thịnh hành: tư tưởng Trung Quốc quả thực có một trí tuệ rất quyến rũ, song hoàn toàn không có logic. Trong chương này, chúng tôi sẽ chỉ ra một cách cụ thể, bất luận là logic hiểu theo nghĩa rộng hay xét ở cấp độ kỹ thuật, tư tưởng cổ đại Trung Quốc đều đã tuân thủ quy phạm logic như thế nào[3].

---

[2] *Xem chương 4 sách này, phần "Nghịch biện của Huệ Thi".*

[3] *Gregor Paul, "Reflections on the Usage of the Terms 'Logic' and 'Logical'" (Tái nhận thức về cách dùng của hai từ "logic" và "một cách logic [hợp lý]"), đăng trên Journal of Chinese Philosophy (Kỳ san triết học Trung Quốc),18, 1*

(1991).

Danh gia, trước khi được dán mác "Hình Danh gia 刑 名家" vào đời nhà Hán (thế kỷ II Tr.CN), ban đầu xuất hiện với tư cách là những nhà biện luận, từ trong thực tiễn của môn kỹ nghệ đặc thù này họ đã tổng kết được một hệ thống lý thuyết. Ở phần trên chúng tôi đã nhắc tới, chữ biện 辯 với chữ Ngôn 言 kẹp giữa hai bộ thủ giống nhau, thường cũng tương thông với chữ biện thuộc bộ Đao 辨[4]. Ở đây nó liên quan đến phân và biệt, nói một cách đơn giản chính là phân tích logic, phải đưa ra quyết đoán từ trong hai luận đề mâu thuẫn:

> Nói rằng biện luận không bao giờ có kẻ thắng cuộc ắt là không đúng… Trong cuộc biện luận, có người cho là phải, có người cho là trái, cái đúng thắng vậy. (**Kinh hạ**)[5]

Những bàn luận về logic và các chủ đề khác như kỷ hà, quang học, máy móc… của Mặc gia buổi vãn kỳ (cuối thế kỷ IV Tr.CN - cuối thế kỷ III Tr.CN) đều được đưa vào *Mặc kinh*, bao quát nội dung 6 chương của *Mặc Tử* (40-45). Những nội dung này đã thể hiện tầm nhìn chặt chẽ của tri thức phổ quát, bao gồm 4 chủ đề: Tri Danh, Tri Vật, Mối liên hệ giữa Danh và Vật, Phương thức hành vi[6].

---

[4] *Xem chương 4 sách này.*

[5] *Mặc kinh, B35, theo cách đánh số của Graham (xem chú thích số 5). Về quy luật loại trừ, có thể xem: Donald Leslie, Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning (Những luận chứng nghịch lý trong lý luận Trung Quốc thời kỳ tiền Phật giáo), Canberra, Australian National University, 1964.*

[6] *Xem chương 3 sách này, chú thích số 7. Trong tư liệu nghiên cứu về Mặc gia buổi vãn kỳ của phương Tây, chuyên sâu nhất phải kể đến Angus C. Graham, Later Mohist Logic, Ethics and Science (Logic, luân lý và khoa học của Mặc gia buổi vãn kỳ), Hong Kong, Chinese University Press, 1978. Các đoạn trích dẫn trong chương này đều theo bản Mặc kinh được Angus C. Graham hiệu chỉnh và đánh số lại.*

Mặc gia muốn tìm ra logic căn bản thuần túy cho tư tưởng luân lý, từ bỏ một cách lý trí đối với suy cứu trừu tượng về quan hệ giữa Trời và Người. Bất luận là trong lĩnh vực logic hay trong lĩnh vực luân lý, cái mà Mặc gia tìm kiếm đều là những quy phạm, chuẩn tắc và tham chiếu để dẫn dắt nhận thức và hành động chứ không phải là bản thân chân lý. Mối nguy hiểm nội tại của ngôn thuyết chính là mất đi tham chiếu chứ không phải là rơi vào sai lầm phi

chân lý. Ví dụ như việc suy ra kết luận từ những mệnh đề mà nhìn bề ngoài có vẻ giống nhau nhưng thực chất lại khác nhau: trộm cắp cũng là người, kẻ giết người theo lẽ thông thường phải bị trừng trị, nhưng không thể đi đến kết luận rằng: giết kẻ trộm cắp cũng ngang với giết người[7].

Mặc kinh và *Công Tôn Long tử* được cho là sáng tác của nhà biện thuyết Công Tôn Long (đầu thế kỷ III Tr.CN) là những thư tịch chủ yếu về học thuyết logic của Trung Quốc cổ đại. Những thư tịch còn truyền đến tay chúng ta hôm nay trên thực tế là ngụy tác của thời kỳ sau - từ thế kỷ IV đến thế kỷ VI. Nhưng hai chương "Bạch mã luận" và "Chỉ vật luận" được bàn dưới đây chí ít cũng có độ tin cậy nhất định[8].

---

[7] Logic của Mặc gia cũng tương tự như câu chuyện về giết bạo quân của Mạnh Tử, xem chương 6, chú thích số 8.

[8] Hiện còn rất nhiều bản Trung văn, chúng ta có thể tham khảo văn bản của nhà nghiên cứu về thuật biện luận cổ nổi tiếng Bàng Phác, Công Tôn Long tử kim dịch, Thành Đô, Ba Thục thư xã, 1989. Các bản ngoại văn có: Mei Yi-pao, "The Kung-sun Lungtzu, with a Translation into English" (Công Tôn Long tử kèm bản dịch tiếng Anh), Harvard Journal of Asiatic Studies (Tạp chí Á Châu học Harvard), 16 (1953), tr. 404-437; Max Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-tzu (Công Tôn Long tử), Hong Kong, 1952. Các tài liệu nghiên cứu có thể tham khảo: Angus C. Graham, "The Composition of Kung-sun Lung-tzu" (Cấu trúc của Công Tôn Long tử), trong chương 5: Ngôn thuyết và logic thời kỳ Chiến quốc, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature (Nghiên cứu triết học và tài liệu về triết học Trung Quốc), Institute of East Asian Studies, Singapour, 1986, tr. 125-166; J. E. Kandel, Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung- sun Lung und deren Aufname in der Tradition (Lịch sử giải thích tư duy trừu tượng của Trung Quốc: học thuyết của Công Tôn Long và ý nghĩa của nó trong truyền thống), Höchberg, 1976.

Danh gia ngay từ khi xuất hiện đã mang tính thực nghiệm, khám phá, thậm chí mang tính giáo dục mà các trường phái tư tưởng bài xích là trò này chỉ tổ gây lãng phí thời gian. Danh gia của Trung Quốc cổ đại thật không khác gì những kẻ cùng sở thích của Hy Lạp cổ đại, cũng mê đắm với ngôn từ, cũng đều sốt sắng tìm hiểu những giới hạn có thể của thứ công cụ mà họ vừa phát hiện này. Nhưng Trang Tử cho rằng, lý trí với tư cách là một công cụ có thể tìm thấy giới hạn của nó trong những điều phi lý. Theo A. C. Graham, người Hy Lạp cổ đại đã vượt qua nấc thang thực nghiệm đầu tiên này một cách thành công và xây dựng nên quy tắc của logic hình thức, còn tư tưởng logic của Trung Quốc thì vẫn chưa từng vượt qua giai đoạn sơ đẳng này[9].

[9] *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China (Người bàn về đạo: Luận biện trong triết học Trung Quốc cổ đại), sđd, La Salle (Illinois), Open Court, 1989, tr. 76. Về logic Trung Quốc cổ đại, có thể tham khảo: Janusz Chimielewski, "Notes on Early Chinese Logic" (Ghi chú về logic Trung Quốc cổ đại), Rocznik Orientalistyczny (Niên giám Đông phương học), 26, 2 (1963), tr. 91-105; 29, 2 (1965), tr. 117-138; 30, 1 (1966), tr. 31-52.*

Ngôn ngữ công cụ luận

So với truyền thống triết học Hy Lạp cổ đại, các trường phái tư tưởng Trung Quốc ít nhiều đề cập đến vấn đề ngôn ngữ đều có một đặc điểm chung, đó chính là không hứng thú với việc định nghĩa, không cho rằng định nghĩa là cách thức để truyền tải ý nghĩa và dẫn dắt đến chân lý của sự vật. Cái mà các đối thoại của Platon quan tâm hơn tất thảy là việc đưa ra định nghĩa một cách chuẩn xác nhất đồng thời coi định nghĩa là biện pháp để đạt được nhận thức đích thực. Hoàn toàn trái ngược, Khổng Tử, Mạnh Tử hay Lão Tử lại không sẵn lòng định nghĩa những thuật ngữ then chốt mà họ sử dụng: ví dụ chúng ta sẽ không khỏi ta thán rằng, Khổng Tử chỉ phác thảo ra những đường nét cơ bản của khái niệm Nhân, không những thế, ông còn sử dụng phương pháp tô màu theo kiểu hội họa ấn tượng nữa[10].

[10] *Xem chương 2 sách này, chú thích số 11, 12.*

Kiểu khước từ đối với định nghĩa này không nên chỉ giải thích một cách hạn hẹp từ góc độ "sợ định nghĩa" mà cần phải xem xét từ sự khác nhau về mục đích cuối cùng của hai truyền thống tư tưởng. Đối với các nhà tư tưởng Trung Quốc, điều quan trọng không phải là định nghĩa lý luận đối với khái niệm mà là phương thức mà khái niệm này được vận dụng, đặc biệt là được trải nghiệm. Thông thường, hầu hết các nhà tư tưởng Trung Quốc đã từng tư duy về vấn đề ngôn ngữ đều quan tâm hơn đến cấp độ ứng dụng - tức là mối quan hệ giữa ngôn ngữ và người sử dụng chứ không phải là cấp độ ngữ nghĩa - tức là vấn đề ngôn ngữ thuần túy. Nói cách khác, họ chú trọng hơn đến chức năng quy phạm của ngôn ngữ chứ không phải là chức năng miêu tả mà truyền thống Aristote coi trọng. Các nhà tư tưởng Trung Quốc không đi truy vấn những đặc trưng chân/giả của ngôn ngữ mà trước hết là thăm dò xem ý tưởng này có ảnh hưởng như thế nào đối với mọi người, hoặc: hiệu ứng đạo đức, xã hội của quan niệm này là gì?

Vì thế, một điểm khác biệt của tư tưởng Trung Quốc là ở chỗ nó coi ngôn ngữ là nguồn cội của hành vi chứ không phải là việc trình bày ngữ nghĩa của một đoạn nội dung nào đó[11]. Song đây chỉ là phân biệt theo mức độ giọng điệu mà thôi, còn các nhà tư tưởng cổ đại Trung Quốc, đặc biệt là các nhà Danh gia, đã phân biệt một cách rất rõ ràng mệnh đề "Chân" - tức phù hợp với thực tế (*đáng* 當) và mệnh đề tiếp nhận - tức phù hợp với logic (*khả* 可). Đây chính là tình huống nghịch lý "Ngựa trắng không phải là ngựa" mà ở đoạn sau sẽ bàn đến, xét từ mọi góc độ, nó đều không phù hợp với bất cứ thực tế nào, song lại có thể chấp nhận được nếu xét về logic. Vậy nên, chúng ta phải hết sức cảnh giác với khuynh hướng coi Hán ngữ cổ là đại diện xuất sắc của bước quá độ sang lý thuyết ngôn ngữ logic hiện đại[12].

---

[11] Xin tham khảo Donald J. Munro, The Concept of Man in Early China (Quan niệm về "Người" của Trung Quốc cổ đại), Stanford University Press, 1969, tr. 55.

[12] Đây cũng là quan điểm của chúng tôi đối với các công trình của Chad Hansen (đặc biệt là Language and Logic in Ancient China (Ngôn ngữ và logic của Trung Quốc cổ đại), University of Michigan Press, 1983; A Daoist Theory of Chinese Thought (Học thuyết Đạo gia trong tư tưởng Trung Quốc), Oxford University Press, 1992), các nghiên cứu của ông tỏ ra quá thiên vị các thuật ngữ toán học, đặc biệt là trong nghiên cứu triết học Trung Quốc cổ đại, ông đã áp dụng quá mức các lý thuyết của triết học phân tích hiện đại và không phải lúc nào cũng hợp lý. Xung quanh công trình của J. L. Austin Quand dire, c'est faire (Nói, tức là làm), xin xem những quan điểm chủ yếu trong chương 2 sách này, chú thích số 24, giới tư tưởng Anh ngữ đã phát triển một bộ khái niệm ngôn ngữ ứng dụng, coi ngôn ngữ là một hình thức hành vi tự ngã.

Bàn về "danh từ không đếm được"

Chương đầu tiên của *Công Tôn Long tử* là một đoạn văn bản logic nổi tiếng nhất trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc, đồng thời cũng là văn bản triết học Trung Quốc gây tranh cãi nhiều nhất. Đặc biệt, có rất nhiều quan điểm xoay quanh nghịch lý "Ngựa trắng không phải là ngựa" trong văn bản này, nhưng không có một quan điểm nào hoàn toàn thuyết phục, tất cả đều không thể tránh khỏi việc biến suy lý của Công Tôn Long có vẻ như một biện luận kỳ quặc không có lớp lang. Gần đây, A. C. Graham và Chad Hansen hy vọng thay đổi góc độ nhằm chứng minh rằng, chính thiên kiến của bản thân chúng ta đã khiến cho chúng ta có cái nhìn méo mó đối với logic của Trung Quốc[13]. Xuất phát từ cơ sở là mối quan hệ giữa chỉnh thể và bộ phận để phân tích, có thể chứng minh rằng,

đoạn văn bản này là một chỉnh thể hài hòa.

Graham cho rằng, Chad Hansen dường như đã cung cấp chìa khóa để cuối cùng cũng có thể mở ra cánh cửa nhằm lý giải logic của đoạn văn bản này. Chad Hansen nhận thấy một vấn đề đó là danh từ trong Hán ngữ cổ thông thường được dùng thành "danh từ không đếm được" (mass nouns) chứ không phải là "danh từ đếm được" (count nouns) như trong ngữ hệ Ấn-Âu. Ví dụ, "gà" là một danh từ chung, nếu sử dụng nó một cách riêng rẽ thì đó là danh từ không đếm được. Danh từ chỉ có thể đếm được khi nó kết hợp với lượng từ: "một con", "một lồng", hoặc "một xe gà", nhằm chỉ một bộ phận của chỉnh thể là danh từ chung "gà". Do vậy mà danh từ "gà" sẽ không giống với danh từ "gà trống": "gà" không đếm được, nó có thể là số ít hoặc số nhiều, cá thể hoặc quần thể, một số lượng nhiều cá thể hoặc một quần thể tạo thành một chủng loại. Chúng ta có thể tổng kết rằng, danh từ đếm được cho chúng ta một vấn đề là "một hay nhiều", còn danh từ không đếm được lại là vấn đề "rất ít hay rất nhiều". Rắc rối là ở chỗ, quan điểm "mọi danh từ tiếng Trung đều là danh từ không đếm được" của Chad Hansen tỏ ra quá độc đoán và thiếu chuẩn xác, đặc biệt là đối với nhà ngôn ngữ học Christoph Harbsmeier, bởi qua phân tích ông đã chứng minh rằng trên thực tế, Hán ngữ cổ phức tạp hơn thế rất nhiều[14].

---

[13] Angus C. Graham, "Kung-sun Lung's Discourse re-read as argument about whole and part" (Đọc lại Công Tôn Long: bàn về chỉnh thể và bộ phận), Studies in Chinese Philosophy (Nghiên cứu triết học Trung Quốc), xem chú thích số 8, tr. 193-215. Nghiên cứu của Chad Hansen, xem chú thích 12 ở trên, ngoài ra ông còn có một bài viết khác, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'" (Ngôn ngữ Trung Quốc, Triết học Trung Quốc và "chân lý"), Journal of Asian Studies (Tập san nghiên cứu châu Á), 44, 3 (1985), tr. 491-519.

[14] Chad Hansen, "Language in the Heart-mind" (Lời của Tâm - Trí), được đưa vào: Robert E. Allinson (chủ biên), Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots (Lý giải tâm trí Trung Quốc: cội nguồn triết học), Oxford University Press, 1989, tr. 75-124; trong cùng cuốn sách này còn có bài của Christoph Harbsmeier, "Marginalia Sino-logica" (Ghi chú về logic của Trung Quốc), tr. 155-161. Về những phản bác nhắm vào các luận thuyết của Chad Hansen, có thể xem: Harbsmeier, "The Mass Noun Hypothesis and the Part Whole Analysis of the White Horse Dialogue" (Thuyết danh từ không đếm được và phân tích chỉnh thể bộ phận đối với thuyết Ngựa trắng), in trong: Henry Rosemont Jr. (chủ biên), Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham (Bối cảnh của văn bản và triết học Trung Quốc: kính tặng Angus C. Graham), La Salle (Illinois), Open Court, 1991, tr. 49-66. Ngoài ra còn có Heiner Roetz, "Validity in Chou Thought: On Chad Hansen and the Pragmatic Turn in Sinology" (Tính hữu hiệu của tư tưởng đời Chu: bàn về việc chuyển hướng sang thực tế của Chad Hansen và ngành Hán học), in trong: Hans Lenk & Gregor Paul (chủ biên),

Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy (Vấn đề nhận thức luận trong triết học cổ điển Trung Quốc), sđd, Albany, State University of New York Press, 1993, tr. 69-112.

Hansen cho rằng với nền tảng là danh từ đếm được, tư tưởng của trường phái Aristote có khuynh hướng coi hiện thực là một chỉnh thể có thể nhận diện, có thể miêu tả bằng những danh từ thông thường hoặc những thực từ có tính danh từ. Trong tình huống đó, hiện thực là không tiếp diễn, có thể được phân chia (ví dụ thuyết nguyên tử). Ngược lại, các nhà tư tưởng Trung Quốc coi hiện thực là một chỉnh thể liên tục không đứt đoạn, mỗi một bộ phận đều thẩm thấu lẫn nhau, từng bước hoàn thiện và tiến tới tạo nên một hình thức (hình 形) ngày càng đặc biệt. Vũ trụ khởi nguyên luận của Trung Quốc cổ đại có lẽ đã dùng chính phương thức này để giải thích sự hình thành của thế giới hữu hình: không phải quá trình sáng thế là do một Đấng Sáng tạo duy nhất sáng tạo ra vô số sinh thể từ trong cõi hư vô (ex nihilo) mà là quá trình phát triển và phân hóa từ trong một hiện thực nguyên sơ toàn vẹn thường được gọi là Đạo[15].

---

[15] *Xem chương 10 sách này.*

Một quan điểm bắt nguồn từ Aristote đã từng dẫn đến tranh luận như sau: Tôi gọi một con ngựa là "ngựa", tương tự, tôi cũng gọi một con ngựa khác là "ngựa", vậy thì làm thế nào để chứng minh rằng cái mà tôi nói đến là cùng một sự vật? Đáp án của câu hỏi này có thể tìm được trong khái niệm về quan niệm hoặc ý tưởng. Khái niệm này không phải là một "Vật" dẫn đến sự đối lập nhị phân không thể tránh khỏi giữa hai thế giới: một mặt là thế giới có thể tri nhận được; một mặt khác là thế giới quan niệm, ở bên ngoài, bên trên thế giới có thể tri nhận được và chỉ có thể đến được bằng tinh thần. Từ đó buộc phải lựa chọn giữa "quan niệm - hiện thực" khách thể chung của các cá thể đặc thù (lập trường của chủ nghĩa hiện thực) và "quan niệm - khái niệm" chung cho mọi tinh thần (lập trường của chủ nghĩa ý niệm).

Lý thuyết mệnh danh [đặt tên]

Về vấn đề này còn có một sự lựa chọn thứ ba, đó chính là coi danh xưng [tên gọi] (les noms) chứ không phải quan niệm (les idées) là công cụ đơn giản để phân tích hiện thực: đây chính là lập trường của "Danh gia". Trong tất cả các trường phái tư tưởng Trung Quốc

cổ đại, tư tưởng về ngôn ngữ của Danh gia là nổi bật nhất. Mối quan hệ giữa Danh 名 và Thực 實 là vấn đề đầu tiên mà Danh gia hứng thú, mệnh đề là cái sau này mới được đề cập. Như Christoph Harbsmeier đã chỉ ra, "mối quan hệ giữa các khái niệm không phải là vấn đề chủ yếu mà các nhà triết học ngôn ngữ Trung Quốc quan tâm. Họ quan tâm hơn đến mối quan hệ giữa Danh và Vật"[16]. Trái ngược với quan điểm của một số nhà sử học Trung Quốc phê bình một cách nóng vội đối với truyền thống của Đạo học, lý luận ngôn ngữ của Danh gia không có gì liên quan đến khái niệm của Platon về "ý niệm" (idées) hay "hình tướng" (idéaux), cũng không có một định nghĩa hay khái niệm nào có liên quan đến bản chất của tên gọi (hay ý nghĩa)17. Vấn đề làm đau đầu các nhà kinh viện học Trung đại của châu Âu - hình tướng có tồn tại hay không - không chỉ không có ý nghĩa mà còn là một trở ngại lớn trong việc lý giải những đặc tính gây tranh luận của ngôn ngữ Trung Quốc.

---

16 "Marginalia Sino-logica" (Ghi chú về logic Trung Quốc), tr. 128.

17 Đặc biệt là Hồ Thích, The Development of the Logical Method in Ancient China (Sự phát triển về phương pháp logic của Trung Quốc cổ đại), 1922, bản in lần đầu tại Thượng Hải; New York, Paragon Press, 1963, bản tái bản. Phùng Hữu Lan, Lịch sử triết học Trung Quốc, bản in lần đầu, Thượng Hải, 1931-1934, bản dịch tiếng Anh của Derk Bodde, A History of Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1952. Hồ Thích và Phùng Hữu Lan, nối gót theo phong trào phản truyền thống Ngũ Tứ năm 1919, dường như nhất quyết muốn chứng minh rằng tư tưởng Trung Quốc không cần dựa vào phương Tây, họ miệt mài tìm kiếm thứ có thể sánh với phương Tây trong tư tưởng Trung Quốc.

Hiện thực được coi là một chỉnh thể toàn vẹn và liên tục, ngôn ngữ (người Trung Quốc gọi là "Danh") là một công cụ giản đơn để đảm bảo cho *Phận* 分. Cái gọi là "Phận" chính là thực tiễn được phân chia một cách thỏa đáng. "Phận" khiến cho những bất đồng và khác biệt trở nên rõ rệt, mà tất cả những cái đó đều có thể được coi là sự đánh giá giá trị một cách chủ quan và tự do. Đây chính là chức năng miêu tả và mệnh danh của ngôn ngữ, "Phận" là phân tích hiện thực, đồng thời cũng là phương thức để đánh giá hiện thực - đây cũng chính là điểm mà Trang Tử từng phê phán.

Theo cách lý giải của Chad Hansen, ngôn ngữ chính là coi số đông (masses) là những Vật khác nhau được cộng đồng phân tách và dán nhãn trong thực tiễn ngôn ngữ của mình đồng thời dán cho mỗi Vật đó một cái tên khác nhau. Kiểu tư duy ngôn ngữ như vậy

vượt xa đặc trưng khế ước xã hội mà triết học phương Tây quan sát được từ trong hệ thống ngữ âm và biểu tượng của cộng đồng sử dụng ngôn ngữ, tính quy ước đó còn được quan sát thấy không chỉ trong mối quan hệ giữa cái biểu đạt và cái được biểu đạt mà thậm chí còn trong cả sự phân biệt về ý nghĩa. Mệnh danh, nó đã không chỉ còn là Phận. Bản thân hành vi phân biệt chính là khế ước, là kết quả của nhận thức chung đạt được trong cách thức quan sát thế giới của cộng đồng.

Điều đó có nghĩa là, sự phân định [đặt tên] trong thực tiễn ngôn ngữ thường là "tức cảnh mà nên" và thường phản chiếu những kinh nghiệm cụ thể trong quá khứ:

> Bảo một vật là có thể vì nó có thể. Bảo một vật là không thể là vì nó không thể. Đường do đi mãi mà thành; vật do đặt tên mà rồi gọi nó như vậy. (**Trang Tử, Tề vật luận**)[18]

Tư tưởng Trung Quốc cũng giống như tranh sơn thủy Trung Quốc vậy: người Trung Quốc chưa từng cảm thấy có nhu cầu phải tạo một góc độ thấu thị làm điểm tựa lý tưởng. Họ thường thiên vị "thấu thị phân tán nhiều điểm nhìn" hơn, đôi mắt quan sát cũng thuộc một bộ phận của phong cảnh, cùng diễn biến theo phong cảnh. Giống như điểm nhìn của hội họa Trung Quốc thường "tức cảnh mà nên", bản thân người trí thức hy vọng tìm thấy điểm tham chiếu cũng ở trong hoàn cảnh, anh ta phát triển theo ngôn thuyết và quyết định cái gì sẽ là trung tâm chú ý của mình thay vì thiết lập nên những quy tắc tuyệt đối và cuối cùng (như kiểu Tam đoạn luận). Đây có lẽ là một trong những nguyên nhân khiến cho logic Trung Quốc chưa từng xây dựng một hệ thống quy tắc hình thức.

Chúng ta có thể chia ra làm hai loại lập trường chủ yếu trong các khái niệm được quy ước của ngôn ngữ Trung Quốc truyền thống. Một là lập trường của Nho gia, cho rằng Danh [tên gọi] hoàn toàn là do ước định mà thành, song, vẫn có sự phân biệt một cách "chính xác" và ngôn ngữ buộc phải phản ánh được điều đó: đó chính là cái gọi là "Chính Danh", khế ước ngôn ngữ với tư cách là mục đích của việc Mệnh Danh [đặt tên] có thể đảm bảo tái thiết các kết nối xã hội yếu kém[19]. Tấm thảm ngôn ngữ thông qua việc tái thiết sự nhất trí hợp lý giữa Danh với hiện thực mà Danh hy vọng miêu tả, đã bù đắp cho những khuyết thiếu về sợi dọc sợi ngang của xã hội và chính trị. Trong khái niệm mang tính Lễ của ngôn ngữ, việc Mệnh Danh đã bao hàm trong nó phán đoán giá trị. Mục đích của Chính Danh chính là sáng tạo ra một bộ ngôn ngữ lý tưởng nhằm giữ gìn sự cân bằng và hài hòa của các mối quan hệ

xã hội. Một nhà tư tưởng ở thế kỷ I đã đưa ra một ví dụ rất điển hình:

---

[18] *Trang Tử 2, tr. 33-34.*

[19] *Xem chương 2 sách này, phần "Chính danh".*

> Khổng Tử không uống nước Đạo Tuyền, Tăng Tử không vào cổng Thắng Mẫu, ấy là nhằm tránh khỏi tà ác, xa lánh ô uế, bởi vì hai cái tên ấy được đặt không hợp lễ nghĩa, ngại rằng vì thế mà làm vấy bẩn thanh danh. (**Luận hành, Vấn Khổng**)[20]

---

[20] *Vương Sung, Luận hành 28, Chư tử tập thành, tr. 94. Về Vương Sung, xem chương 12 sách này.*

Một lập trường khác còn truyền thống hơn do Trang Tử và Lão Tử nắm giữ. Họ cho rằng, Ngôn đã áp đặt lên sự phân chia của Thực bởi vì Ngôn đồng thời chỉ cả Danh và Thực. Lý thuyết Chính Danh chỉ nêu ra vấn đề Danh phải phù hợp với Thực. Trang Tử gọi đây là một vấn đề giả, bởi vì theo ông, Danh - Thực đều được Ngôn đồng thời nêu ra một cách phi tự nhiên. Chương 32 sách *Lão Tử* (lấy tên chương là "Phác" [chất phác] để ví với nguyên sơ của Đạo) đã phê phán chức năng song trùng của ngôn ngữ: vừa phân tích, vừa đánh giá: "Thủy chế hữu danh" [Bắt đầu có phân chia thì mới có tên gọi]. Chữ *Chế* 制 có bộ *Đao* 刀, vừa chỉ hành vi mổ xẻ phân cắt, đồng thời cũng chỉ ý đồ áp đặt một thể chế hoặc quy phạm theo trật tự nào đó lên hiện thực. Chính vì lẽ đó mà chương 28 sách *Lão Tử* đã tổng kết rằng: "Đại chế bất cát" [Phép trị lớn không chia cắt].

Quan điểm của Mặc gia buổi vãn kỳ cũng có thể coi là lý thuyết Mệnh Danh, họ cho rằng Danh phải "Cử" [舉, nêu ra] một "Vật" hoặc một "Thực". Thông qua các cấp độ "Cử" khác nhau để phân thành các danh xưng cá biệt, danh xưng thông thường và danh xưng phổ biến. Logic của Mặc Tử chủ yếu quan tâm đến một vấn đề, đó là xác định tiêu chuẩn đánh giá đối với danh xưng thông thường. Người ta gọi một Vật là "ngựa", vậy thì cái tên "ngựa" sẽ thích hợp với mọi vật tương tự hoặc cùng loại 類. Do đó, "ngựa" chính là gọi tắt của "cái giống ngựa", khi chúng ta gọi tên một vật thì cũng tức là đang nói vật đó giống cái gì vậy.

“Ngựa trắng không phải là ngựa”

Danh từ không đếm được (noms de masse) hiển nhiên ám chỉ mối quan hệ giữa các thành phần cấu tạo từ loại và ngữ từ đã chuyển sang thành mối quan hệ giữa chỉnh thể và bộ phận. Logic học của Aristote định nghĩa một vật thể đặc thù bằng cách nói rằng một vật nào đó không phải là cái gì hoặc loại trừ cái gì. Logic của Trung Quốc ngược lại, sự phân biệt được thực hiện bằng phương pháp bao hàm: vật là một chỉnh thể bao hàm bộ phận, bộ phận lại không giống với chỉnh thể. Quan điểm này có thể được tìm thấy trong học thuyết của Công Tôn Long và Mặc gia.

Theo Chad Hansen và Angus C. Graham, Công Tôn Long chính là đã dựa trên nền tảng của mối quan hệ giữa chỉnh thể và bộ phận này để triển khai luận chứng logic nổi tiếng: “Ngựa trắng không phải là ngựa”. Chừng nào chúng ta không thể thoát khỏi định kiến rằng Công Tôn Long đang bàn về vấn đề mối quan hệ giữa các thành phần cấu tạo từ loại và ngữ từ hay mối quan hệ giữa cái phổ biến và cái đặc thù, thì chúng ta sẽ không thể hiểu được vì sao các nguyên tố hoặc riêng rẽ hoặc tổ hợp là “ngựa” và “trắng”, hình thức và màu sắc kia lại có thể đặt ngang hàng với nhau. Thế nhưng một khi chúng ta hiểu rằng “ngựa” là một chỉnh thể và toàn bộ bao gồm các bộ phận đồng chất về hình thức, “trắng” là một chỉnh thể và toàn bộ khác bao gồm các bộ phận đồng chất về màu sắc, chúng ta liền có thể chấp nhận rằng “ngựa trắng” quả thực là tổ hợp của một bộ phận thuộc chỉnh thể thứ nhất và một bộ phận thuộc chỉnh thể thứ hai. Vậy nên, khái niệm ngôn ngữ với trục chính là hình thức “1 Danh/1 Vật” sẽ có thể đặt ra một vấn đề là: “ngựa trắng” chỉ một vật riêng rẽ hay là chỉ hai vật khác nhau? Nếu là chỉ hai vật khác nhau, vậy thì trong hai vật đó có vật nào là “trắng” không?

Giống như Christoph Harbsmeier đã chỉ ra, “ngựa” trong tiếng Trung (*mã* 馬) chỉ là một danh từ không đếm được, và chúng ta không hề cần phải tự làm khó mình. Công Tôn Long nói “Ngựa trắng không phải là ngựa” chính là dựa vào tính bất định của Hán ngữ cổ (*bạch mã phi mã* 白馬非馬) để “chơi” hai kiểu giải thích mà thôi: 1. “Ngựa trắng không phải là ngựa”; 2. “Ngựa trắng” không phải là (vật đồng nhất) của “ngựa”. Sách lược của Công Tôn Long nằm ở chỗ, khi ông khiến đối thủ của mình sa đà vào cách giải thích thứ nhất, bản thân ông có thể lặng lẽ bảo vệ cho cách giải thích thứ hai21.

Tiền đề của Công Tôn Long là, chỉnh thể không phải là một phần

trong bộ phận của chính nó, bí kíp logic này xuất phát từ "Ngưu mã chi phi ngưu (Trâu ngựa không phải là trâu)" [*Kinh hạ*] trong *Mặc kinh*[22]. Dựa trên tiền đề đó, "ngựa trắng" là một chỉnh thể gồm hai bộ phận, trong đó một bộ phận không phải là ngựa. "Ngựa trắng" có thể giải thích là một loại màu sắc được gọi là "trắng" và một hình thức được gọi là "ngựa", trong đó "trắng" không liên quan gì đến "ngựa" cả:

> - Ngựa trắng không phải là ngựa, có thể nói như vậy không?
>
> - Có thể.
>
> - Tại sao có thể?
>
> - Ngựa là khái niệm về hình dáng, trắng là khái niệm về màu sắc. Khái niệm về màu sắc đương nhiên không phải là khái niệm về hình dáng. Vì vậy [suy ra từ kết quả của hai khái niệm trên] có thể nói: "Ngựa trắng không phải là ngựa".
>
> …
>
> - Cứ như ý ông thì ngựa có màu sẽ không phải ngựa, thế nhưng trong thiên hạ không có con ngựa nào không có màu, vậy thì trong thiên hạ không có ngựa sao?
>
> - Ngựa vốn có màu, vậy nên có ngựa trắng. Giả sử ngựa không có màu, thì chỉ có ngựa mà thôi, sao gọi nó là ngựa trắng được? Vì trắng không phải là ngựa vậy. Gọi là ngựa trắng, tức là ngựa cộng với màu trắng. Ngựa cộng với màu trắng thì không phải là ngựa, vậy mới nói ngựa trắng không phải là ngựa vậy. (**Công Tôn Long tử, Bạch mã luận**)

Thông qua việc chứng minh rằng không thể dùng một bộ phận riêng rẽ trong một tổ hợp để chỉ chung cho tổ hợp ấy, thông qua việc tách biệt hình thức và màu sắc, Công Tôn Long đã nêu ra một vấn đề khác: liệu như vậy có phải đồng thời cũng xóa bỏ mọi liên hệ giữa hai bộ phận này không? "Ngựa trắng" trên thực tế hoàn toàn không thỏa mãn với phép cộng "ngựa" và "trắng" (hay: ngựa với tuyết hoặc ngọc), tổ hợp này đồng thời vừa là ngựa vừa là trắng. Nói cách khác, "ngựa" không đề cập đến màu sắc thì không phải là "ngựa trắng" màu trắng chứ không phải bất kỳ màu nào khác.

21 "Marginalia Sino-logica" (Ghi chú về logic của Trung Quốc), bài đã dẫn, tr. 152, 160.

22 Mặc kinh B67, theo bản Mặc kinh được Angus C. Graham hiệu chỉnh và đánh số lại (xem chú thích số 6).

- Có ngựa trắng, không thể nói là không có ngựa. Đã không thể nói là không có ngựa, vậy thì ngựa trắng chẳng phải là ngựa sao? Có ngựa trắng thì gọi là có ngựa, đã như vậy thì vì sao ngựa có màu trắng lại không phải chính là ngựa?

- Nếu yêu cầu ngựa, thì ngựa vàng ngựa đen đều thỏa mãn được yêu cầu đó. Nếu yêu cầu ngựa trắng, thì ngựa vàng ngựa đen không thể thỏa mãn yêu cầu. Giả sử ngựa trắng cũng là ngựa, thế thì yêu cầu ngựa và yêu cầu ngựa trắng là hoàn toàn giống nhau, nếu yêu cầu ngựa và yêu cầu ngựa trắng hoàn toàn giống nhau thì ngựa trắng và ngựa đương nhiên không khác gì nhau. Thế nhưng nếu yêu cầu ngựa và yêu cầu ngựa trắng là hoàn toàn giống nhau, vậy thì vì sao ngựa vàng, ngựa đen lại chỉ đáp ứng được yêu cầu ngựa mà không đáp ứng được yêu cầu ngựa trắng, điều đó cho thấy yêu cầu ngựa và yêu cầu ngựa trắng là hoàn toàn khác nhau [tức giả thiết "ngựa trắng cũng là ngựa" là không thể đứng vững được]. Cho nên ngựa trắng không phải là ngựa là một chân lý hiển nhiên. **(Bạch mã luận)**

Công Tôn Long ngay từ đầu đã khóa chúng ta trong một sự lựa chọn tiến thoái lưỡng nan nhưng thực chất rất đơn giản: một là "ngựa trắng" là tổ hợp của "ngựa" với một thứ khác, trong trường hợp này, rất đơn giản, ngựa trắng không phải là ngựa; hai là ngựa trắng chính là ngựa, trong trường hợp này, hiển nhiên, nói "ngựa trắng" cũng tức là đang nói đến "ngựa". Đây chính là ngõ cụt mà những người phản bác bị bẫy vào và đành chịu bất lực. Một khi chúng ta thừa nhận tiền đề: "ngựa trắng" là tổ hợp của hình thức "ngựa" và màu sắc "trắng", luận chứng của Công Tôn Long sẽ là không thể phản bác. Song, chỗ mê cung của tiền đề này là, "hình thức của ngựa" và "màu sắc của ngựa" được đặt cùng một cấp độ và đều được coi là một bộ phận đơn giản của chỉnh thể chung là "ngựa trắng". Nói cách khác, hình thức (ngựa) và màu sắc (trắng) có quan hệ đẳng lập, được đặt cạnh nhau, giống như ví dụ về logic "Kiên bạch chi thạch" [hòn đá rắn trắng] trong Mặc kinh dưới đây:

Đá là một (hòn đá), mà rắn và trắng lại là hai (tính chất) ở trong đá[23].

Trong trường hợp này, chúng ta có thể nói rằng theo logic của Công Tôn Long, "đá trắng" không phải là "đá rắn trắng". Thế nhưng chính là thông qua phân tích loại suy đối với "ngựa" và "đá", chúng ta mới có thể thấy được điểm làm rối trí chúng ta trong trường hợp về ngựa. Thực tế là, chúng ta không thể đặt hai bộ phận màu sắc "trắng" và hình thức "ngựa" ở cạnh nhau, "ngựa" đã là một chỉnh thể, vậy thì bộ phận màu sắc chỉ là một thuộc tính. Do đó, giữa "ngựa" và "trắng" không phải là mối quan hệ đẳng lập mà là mối quan hệ phụ thuộc: ngựa là chỉnh thể về hình thức, nó hoàn toàn đồng nhất với hình thức, màu sắc chỉ là một bộ phận của nó.

"Chỉ vật luận"

Những cách giải thích "chỉ vật luận" (指物論) tối tăm khó hiểu xuất hiện sau "Thuyết ngựa trắng" trong *Công Tôn Long tử* hầu hết đều lộ rõ mâu thuẫn[24]. *Chỉ* 指, trong thư tịch triết học Tiên Tần, ban đầu vốn xuất hiện với tư cách là động từ, có nghĩa: "hướng ngón tay chỉ" "gọi tên". Ví dụ trong chương 22 Chính danh của sách Tuân Tử chính là dùng Danh để gọi tên Vật. Với tư cách là danh từ, "chỉ" có nghĩa là tên gọi, hành vi gọi tên và cái được gọi tên. Trong *Công Tôn Long tử, Vật* 物 được gọi tên [cái được biểu đạt] hoặc là Vật, hoặc là thế giới (thiên hạ 天下) với tư cách là chỉnh thể. Nghĩa mặt chữ của "Thiên hạ" có nghĩa là "phổ thiên chi hạ" [khắp dưới gầm trời], ở đây cần phải dùng một câu ở chương 21 [Điền Tử Phương] trong sách *Trang Tử* để giải thích: "Phù thiên hạ dã giả, vạn vật chi sở nhất dã" [Cái gọi là thiên hạ, ấy là "một" của vạn vật]. Vậy nên thế giới là một, mà Vật là bộ phận của nó. Khi chúng ta gọi tên một vật, tất nhiên chúng ta luôn lấy thế giới "làm nền/làm cơ sở": hành vi gọi tên chính là tách Vật ra khỏi cái nền của nó. Vậy thì chúng ta làm thế nào để từ việc gọi tên Vật bộ phận quá độ chuyển sang gọi tên cả thế giới? Chúng ta dùng Danh [tên] để gọi tên vật, nhằm phân biệt nó với vật khác, vậy thì lại lấy gì để làm cơ sở để gọi tên thế giới? Đó chính là ý nghĩa của nghịch lý đầu tiên trong *Công Tôn Long tử*:

> Không có vật nào là không được biểu hiện ra bởi thuộc tính của nó [chỉ], nhưng thuộc tính của vật lại không có thuộc tính… Thuộc tính của vật không phải là thứ có thể tồn tại độc lập trong thế giới, vật mới là thứ tồn tại khách quan trong thế giới. Coi cái không tồn tại độc lập - tức thuộc tính của vật - làm vật tồn tại khách quan là sai lầm vậy (**Công Tôn Long tử, Chỉ vật luận**)

[23] Mặc kinh B37, theo bản Mặc kinh được Angus C. Graham hiệu chỉnh và đánh số lại.

[24] Xem Angus C. Graham, "Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things" (Công Tôn Long bàn về ý nghĩa và Vật), Journal of Oriental Studies (Nghiên cứu Đông phương), 2, 2 (1955), tr. 282-301; Cheng Chung-ying & Richard H. Swain, "Logic and Ontology in the Chi Wu Lun of Kung-sun Lung-tzu" (Logic và bản thể luận trong Công Tôn Long tử, Chỉ vật luận), Philosophy East and West (Triết học Đông và Tây), 20, 2 (1970), tr. 137-154.

Nghịch lý này sẽ mở rộng việc gọi tên một vật cụ thể ra việc gọi tên cả chỉnh thể. Nếu chúng ta gọi tên thế giới là "Vật" [số nhiều] thì sẽ mâu thuẫn với thực tế là Vật chỉ là một bộ phận của thế giới. Như vậy, bất luận bộ phận nào của thế giới, bất luận vật gì trong thế giới đều không thể gọi tên được nữa. Cũng tức là, khi chúng ta hy vọng có thể gọi tên được cả thế giới toàn vẹn thì ngược lại, chúng ta lại không thể tìm thấy đối tượng được biểu đạt. Chỉnh thể chỉ là định nghĩa, không phải là tên gọi, chỉ có bộ phận là có thể gọi tên. Trang Tử đã lấy làm đắc ý khi xoay chuyển được trọng tâm của nghịch lý này, sau đó cũng tham gia vào cuộc tranh luận xoay quanh vấn đề dưới đây, đó là: từ ngữ được dùng để gọi tên bộ phận, vậy chúng có thể biểu đạt (désigner) được chỉnh thể hay không (tức ý nghĩa):

> Như nay gọi tên một trăm bộ phận của con ngựa cũng không thể hình dung được ra cả con ngựa, nhưng buộc một con ngựa ngay trước mắt thì chỉ cần xác lập mỗi bộ phận của nó là có thể tổ hợp thành một con ngựa hoàn chỉnh. (**Tắc Dương**)[25]

---

[25] Trang Tử, 25, tr. 392.

Chúng tôi không khỏi mong muốn rằng có thể kết thúc cuộc thảo luận về chủ đề Ngựa của chương này bằng một đoạn giai thoại thú vị trong Hàn Phi Tử:

> Nghê Duyệt là người nước Tống, giỏi biện luận. Ông chủ trương thuyết "Ngựa trắng không phải là ngựa" làm cho những nhà biện thuyết ở Tắc Hạ nước Tề đều phải phục. Nhưng ông ta cưỡi ngựa trắng đi qua cửa ải thì lại phải đóng thuế ngựa. (**Hàn Phi Tử, Ngoại trữ thuyết, tả thượng**)[26]

---

[26] *Hàn Phi Tử 32, Chư Tử tập thành, tr. 201. Về trường phái Tắc Hạ, xin xem chương 8 sách này, chú thích số 3.*

Chương 6

Mạnh Tử: Truyền thừa tinh thần của Khổng Tử

Khủng hoảng đã thúc đẩy sự phát triển của tư tưởng Trung Quốc: Khổng Tử than thở về sự suy tàn của lễ chế cổ xưa, Mặc Tử lại kêu gọi thiết lập một trật tự mới. Cuối thế kỷ IV Tr.CN, bầu không khí tư tưởng và bối cảnh của vấn đề đều có sự thay đổi: bắt đầu manh nha các học thuyết mới với hy vọng truy tìm được căn nguyên của vấn đề, các học thuyết này đã thiết lập được một hệ thống phương pháp luận chứng lý luận với mục đích biến nó trở thành công cụ lý trí. Cũng trong thời kỳ này, những vấn đề của các trường phái tư tưởng khác nhau đã xuất hiện hoặc một cách rõ ràng hoặc theo cách thông thường hơn đó là ngầm ẩn trong nội bộ tư tưởng triết học. Xét trên ý nghĩa đó, Trang Tử và Mạnh Tử vào cuối thế kỷ IV Tr.CN và đầu thế kỷ III Tr.CN đã trở thành những người kế thừa tư tưởng cơ bản trước họ:

> Từ sau khi Khổng Tử mất (thông thường được cho là vào năm 479 Tr.CN), bảy mươi học trò xuất sắc chia nhau du thuyết chư hầu, lớn thì làm sư phó, khanh tướng; nhỏ thì kết giao sĩ đại phu, có người ẩn cư không xuất hiện [...]. Thiên hạ tranh giành lẫn nhau trong thời Chiến Quốc, Nho thuật bị truất, nhưng ở khoảng nước Tề và nước Lỗ, người đi học vẫn không bỏ. Đến thời Tề Uy vương (357-320 Tr. CN), Tề Tuyên vương (319-301 Tr. CN), những người như Mạnh Tử, Tuân Khanh, đều noi sự nghiệp của phu tử mà phát huy thêm, dùng học vấn để hiển danh ở đời. **(Sử ký, Nho lâm liệt truyện)**[1]

Mạnh Tử sống vào khoảng thời gian 380-289 Tr.CN, là người cùng thời với Trang Tử[2]. Mặc dù hai người họ dường như chưa từng gặp nhau, quan điểm cũng hoàn toàn trái ngược, song Trang Tử lại là

đối tượng đối thoại triết học chủ yếu của Mạnh Tử, có rất nhiều những chủ đề và câu hỏi tư duy giống nhau. Mạnh Tử sinh ra ở một nước nhỏ gần nước Lỗ - quê hương của Khổng Tử, từng theo học một học trò của Tử Tư (khoảng 485-420 Tr.CN?), mà Tử Tư lại là cháu nội của Khổng Tử, từng theo học Tăng Tử (khoảng 505-436 Tr.CN?). Sự trao truyền trực hệ này đã đảm bảo cho Mạnh Tử sẽ trở thành người kế vị tinh thần của Khổng Tử.

---

[1] *Sử ký, quyển 121, Trung Hoa thư cục, Bắc Kinh, 1972, tr. 3116.*

[2] *Sử ký, quyển 74 [Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện], có tiểu sử sơ lược.*

Quân tử đối diện quân vương (君子面君)

Qua các cuộc đối thoại giữa Mạnh Tử và nhiều bậc quân vương cùng thời, chúng ta biết rằng, cũng giống như bậc thầy trước đó là Khổng Tử, Mạnh Tử khi đã hơn 60 tuổi vẫn chu du liệt quốc. Đối với Mạnh Tử, ý nghĩa của "Thiên mệnh" và "quân tử" vô cùng sâu sắc: nó là sự nối dài của vương đạo thời thượng cổ. Ông đã từng hai lần đề cập rằng, thời khắc đã chín muồi cho sự xuất hiện một bậc minh quân mới, mà theo Mạnh Tử, cơ hội ấy phải 500 năm mới có một lần. Điều mà Mạnh Tử kiếm tìm không mệt mỏi, có lẽ chính là bậc minh quân mới này.

Đáng chú ý là, vào thời Chiến Quốc, những người có học vấn thường đi chu du các nước để tìm kiếm những vị vua mà họ muốn phò tá, điểm này có nét giống như các kỵ sĩ du hiệp vậy. Trong giai đoạn quá độ khi mà vương chế cổ đã sụp đổ và vương triều trung ương mới đang được xây dựng, Sĩ 士 (tức Sĩ đại phu thuộc tầng lớp quan liêu của đế chế sau này) có tính tự chủ nhất định so với sự kiểm soát của chính trị, đây là trường hợp đặc biệt trong toàn bộ lịch sử Trung Quốc. Sĩ trong thời kỳ Chiến Quốc có thể tự chủ chọn lựa sẽ phò tá bậc quân vương nào cũng như rút khỏi chức vụ dựa trên những lý giải của họ về Đạo. Thế nhưng, cương vị (sĩ 仕)của họ nhanh chóng được cố định thành tầng lớp quan lại hoàn toàn bị chính trị hóa, cũng là khởi đầu của mối mâu thuẫn mù mờ giữa tầng lớp trí thức và những người nắm quyền trong xã hội Trung Quốc. Tầng lớp trí thức ngay từ đầu dường như đã không có một địa vị cố định, ở họ chưa từng có một sự tách biệt nào giữa *đời sống tích cực* (vita activa) cố gắng thay đổi thế giới với *đời sống chiêm nghiệm* (vita contemplativa) hy vọng có thể lý giải thế giới.

Việc xác nhận và phát triển địa vị đặc biệt của tầng lớp Sĩ có liên quan mật thiết với truyền thống Nho gia. "Sĩ" trong *Luận ngữ* thông thường đều có trách nhiệm chính trị dựa trên năng lực tương ứng của họ, đồng thời, Sĩ cũng là đại diện của lý tưởng đạo đức. Có lẽ ở Mạnh Tử, lần đầu tiên chúng ta có thể thấy tư tưởng chính trị Trung Quốc có sự phân biệt rạch ròi giữa lý tưởng đạo đức của người "quân tử" với quyền lực thực tế của bậc "quân vương". Mạnh Tử trước hết đặt ra một lý tưởng rất cao đối với "quân tử", muốn người quân tử phải đạt đến sự nhất trí với bậc "quân vương" trên phương diện tu dưỡng đạo đức, cho đến khi "đạo Trời" đối lập với "đạo người":

> Mạnh Tử nói: "Có cái tước vị của Trời ban, có cái tước vị của người cho. Nhân nghĩa trung tín vui làm điều lành không mỏi là cái tước vị của Trời ban; công khanh, đại phu là cái tước của người cho". **(VI A 16, Cáo tử thượng)**[3]

---

[3] Mạnh Tử gồm tổng cộng 7 chương, mỗi chương chia làm hai phần: Thượng và Hạ, lấy hai chữ đầu của chương làm tiêu đề giống như Luận ngữ. Các trích dẫn ghi theo cách truyền thống: số La Mã chỉ chương, A-B chỉ Thượng-Hạ, số Ả Rập chỉ số tiết. Có thể tham khảo bản dịch tiếng Pháp của Séraphin Couvreur, Œuvres de Meng Tzeu (Trước tác của Mạnh Tử) được đưa vào sách Les Quatre Livres (Tứ thư), 1895, Paris, Cathasia, tái bản năm 1950. Bản dịch tiếng Anh có: D.C. Lau, Mencius, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, Hong Kong, Chinese University Press; 1984 có bản đối chiếu Trung- Anh có hiệu đính. Tài liệu nghiên cứu có: David S. Nivison, The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy (Đạo của Nho gia: Tìm hiểu triết học Trung Quốc), Chicago & La Salle, Open Court, 1997; Shun Kwong-loi, Mencius and Early Chinese Thought (Mạnh Tử và tư tưởng Trung Quốc cổ đại), Stanford University Press, 1997.

> Tăng Tử (đệ tử của Khổng Tử) nói: "… Kẻ kia cậy ở cái giàu của nó, ta đây cậy ở cái nhân của ta, kẻ kia cậy ở cái tước của nó, ta đây cậy ở cái nghĩa của ta, ta còn có gì mà không mãn ý nữa!" **(II B 2, Công Tôn Sửu hạ)**

Dường như toàn bộ chương thứ năm của sách Mạnh Tử là "Vạn Chương" đều dành để bàn về mối quan hệ giữa bậc quân vương và kẻ sĩ. Thái độ của quân vương đối với kẻ sĩ có lẽ gồm ba kiểu: chủ nhân, bằng hữu và nô bộc. Song chúng ta nhanh chóng nhận ra rằng, quan hệ bạn bè bình đẳng tuyệt đối không thể nào đứng vững được:

> Tử Tư (cháu của Khổng Tử)… nói (với Lỗ vương): "Xét về địa vị, ngài là vua, hạ thần là bề tôi; hạ thần sao dám làm bạn với vua? Xét về đức, ngài thỉnh giáo hạ thần, sao có

thể nói là làm bạn với hạ thần được?" **(V B 7, Vạn Chương hạ)**

Sĩ chỉ có thể có hai khả năng: kẻ bề tôi phụng sự đấng quân vương, hoặc duy trì địa vị thầy - trò. Sĩ, xét từ quyền lực thực tế mà quân vương nắm trong tay, buộc phải ngoan ngoãn phục tùng vua; nhưng kẻ sĩ lại cao hơn hẳn vua xét từ góc độ tu dưỡng đạo đức của bản thân họ; xét từ góc độ chính trị, Sĩ ở vào địa vị kẻ bề tôi; xét từ góc độ đạo đức, Sĩ lại là bậc thầy. Sự mơ hồ trong quan hệ quân vương và kẻ sĩ nằm ở chỗ đôi bên đều muốn yêu cầu đối phương tuyệt đối trung thành, đồng thời lại rất rõ ràng rằng, chính đối phương là người sẽ trao cho mình tính hợp pháp: quyền lực chính trị cần tìm cho mình tính hợp pháp về mặt đạo đức, còn quyền uy đạo đức lại cần có sự thừa nhận ưu thế về mặt địa vị của nó. Chính là ở thời kỳ Chiến Quốc, dưới sự thúc đẩy của Mạnh Tử, Đạo, với tư cách là tổng thể các giá trị văn hóa và đạo đức được kẻ sĩ bảo vệ, đã có được hàm nghĩa chính trị của nó.

Mạnh Tử: tác phẩm gây nhiều tranh luận

Thế kỷ của Khổng Tử có thể nói là thời kỳ hoàng kim của việc tự do sáng lập các học thuyết, còn Mạnh Tử giờ đây lại phải mất rất nhiều thời gian để chuẩn bị các loại vũ khí nhằm dốc toàn lực để đón đỡ những cuộc thách đấu và phản công. Trong thời kỳ "Bách gia tranh minh" (trăm nhà đua tiếng), đối thủ của Mạnh Tử rất nhiều: ngoài Đạo gia của Trang Tử, Pháp gia của Thân Bất Hại và Thương Ưởng còn có Binh gia nổi tiếng nhờ *Tôn Tử binh pháp*, các vị quan lại ngoại giao chính trị "Tung hoành gia" (Nam Bắc là tung [dọc], Đông Tây là hoành [ngang]), các nhà Danh gia, "Thần nông" gia, và tất nhiên, còn có cả Mặc gia - trường phái đã bị Mạnh Tử không tiếc lời nhục mạ.

Jean Lévi đã phác họa ra bối cảnh đáng sợ của thời đại đầy rẫy nhưng âm mưu quỷ kế ấy, "thước đo để đánh giá hành vi không còn là đạo đức nữa mà là thực dụng", "Thói ích kỷ, yếm thế, tham vọng được thổi phồng, thậm chí những hành vi của các bậc anh hùng trong truyện ký cổ đại cũng bị đương thời coi là vô đạo đức, thời đại đó không thừa nhận và cũng khó tiếp nhận sự cao cả và vĩ đại của tâm hồn. Từ thế kỷ IV Tr.CN đến thế kỷ III Tr.CN, đức hạnh dường như không thể và cũng không có cách gì khơi dậy hứng thú ở những con người đang chịu sự chi phối của những thứ hoang đường"[4]. Trong bối cảnh đó, Mạnh Tử trong mắt những người cùng thời có lẽ là đại diện cô độc của chủ nghĩa lý tưởng đang cất lên tiếng kêu thê thiết. Hơn nữa, noi theo tấm gương của Khổng

Tử "tri kỳ bất khả nhi vi chi" [biết là không thể mà vẫn làm] (*Luận ngữ XIV* [Hiến vấn], 41), Mạnh Tử hy vọng có thể xoay chuyển tình thế, coi việc bảo vệ học thuyết của thầy là trách nhiệm của bản thân, từ đó đưa ra những ứng đáp và biện giải đối với những câu hỏi và thách thức của các trường phái khác. Trong các biện luận của mình, Mạnh Tử buộc phải giải thích cặn kẽ một số quan điểm do Khổng Tử nêu ra, và đôi khi không thể không tiếp nhận những quan điểm và phương pháp của các học thuyết khác, ví dụ, ông không hề do dự vay mượn kỹ năng của Danh gia, hoặc dung nạp một số quan điểm và vấn đề của Trang Tử vào trong học thuyết của bản thân mình.

---

[4] Jean Lévi Les Fonctionnaires divins (Chức trách thiêng liêng), Paris, Nxb. du Seuil, 1989, tr. 65 và 53-54.

Chúng ta thấy, giọng điệu của sách Mạnh Tử đầy hùng hổ, đây là cái mà sách *Luận ngữ* không hề có, bởi vì mục đích của sách *Mạnh Tử* là thuyết phục đối thủ chứ không phải thuyết giáo đệ tử gia nhập môn phái của mình. Học thuyết của Khổng Tử được biên thành những đoạn ngắn, thông thường được cô đúc thành những cách ngôn súc tích, trong sách *Mạnh Tử*, nó được phát triển thành một hệ thống học thuyết tinh tế và sắc bén có thể dùng vào các cuộc biện luận, nhờ đó cũng thêm phần giá trị triết học cho công trình lớp lang hài hòa, phân tích thuyết phục này. Sách Mạnh Tử tuy được biên soạn bởi các đệ tử của *Mạnh Tử*, song có lẽ vì Mạnh Tử tại thế khá lâu cho nên bản thân ông cũng từng tham dự vào quá trình chỉnh lý văn bản.

Sức mạnh du thuyết của "lòng Nhân"

Thông điệp luân lý - chính trị mà Mạnh Tử hy vọng truyền đạt đến các bậc quân vương có thể tổng kết lại như sau: thi hành điều nhân là cách tốt nhất để trị quốc. Thông điệp này đã xuất hiện trong sự đặt cược vào con người của Khổng Tử, nhưng vào thế kỷ IV Tr.CN, đối mặt với những lý thuyết yếm thế hay trào lưu thực dụng của Pháp gia, Binh gia và Tung hoành gia, nó tỏ ra vô cùng bất lực. Tư Mã Thiên đã nhìn thấu điểm này:

> Mạnh Kha lại đi thuật bàn về đức chính của các đời Đường Nghiêu, Ngu Thuấn, Tam Đại Hạ Thương Chu, vì thế chu du liệt quốc mà đều không hợp ý họ [không phù hợp với nhu cầu của các nước]. **(Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện)**[5]

Trong bối cảnh đó, làm thế nào để có một sự đảm bảo tối thiểu cho nền Nhân trị - trung tâm của lý luận chính trị Nho gia? Mạnh Tử nói rằng Nhân trị là dựa trên cơ sở nhất trí về ý kiến, là cách trị quốc duy nhất, là nền tảng và đảm bảo cho sự hài hòa ổn định. Trên thực tế, đấng quân vương nếu được như "cha mẹ dân", lấy Nhân mà đối đãi thần dân, đương nhiên sẽ được lòng dân. Sách Luận ngữ đã đặt lý tưởng Nhân chính đối lập với bạo lực và nền chính trị cưỡng chế, Mạnh Tử nhắc lại điều đó đồng thời chỉ rõ sự khác biệt giữa "vương đạo" và "bá đạo":

---

[5] Sử ký, 74, tr. 2343.

> Mạnh Tử yết kiến Lương Huệ vương, lúc ra nói với mọi người rằng: "Nhìn xa không giống bậc quân vương, đến trước mặt cũng không thấy dáng vẻ uy nghiêm. Bỗng nhiên vua hỏi ta: "Thiên hạ làm thế nào mới có thể yên ổn được?" Ta trả lời: "Phải thống nhất mới yên ổn được." Vua lại hỏi: "Ai có thể thống nhất được." Ta lại đáp: "Bậc quân vương không thích giết người thì có thể thống nhất được." Vua lại hỏi: "Có kẻ nào nguyện theo một bậc quân vương không thích giết người?" Ta lại đáp: "Người trong thiên hạ không kẻ nào không muốn theo về. Đại vương có biết mạ non không? Khoảng tháng Bảy, tháng Tám khi trời hạn, mạ cũng héo khô. Một khi trời nổi mây đen vần vũ, mưa trút ào ào thì mạ non nảy bời bời, cái lúc ấy ai có thể ngăn lại được. Nay quân vương các nước không có vị nào không thích giết người. Nếu như có một bậc quân vương không thích giết người, vậy thì trăm họ trong thiên hạ đều nghển cổ mà mong ngóng. Nếu quả thực được như vậy, trăm họ sẽ quy phục ông ta, khác nào nước chảy về chỗ trũng, ào ào đổ về, ai có thể ngăn lại được?" **(I A 6, Lương Huệ vương, Thượng)**[6]

Chúng ta kinh ngạc trước cuộc đối thoại mượn vật thể hữu cơ (mạ) và tự nhiên (nước chảy) để ẩn dụ, lấy kẻ "chăn dân" (quân vương) làm đối tượng: phép ẩn dụ này ở đây đã xuất hiện trong một diễn ngôn chính trị, và chúng ta còn có thể thấy nó trong các diễn ngôn đạo đức đặc biệt là trong các luận bàn về nhân tính[7]. Từ trong đoạn đối thoại này, có thể thấy nhân tố kinh tế trong sức hút của các bậc quân vương Nho gia đối với dân chúng: thời Chiến Quốc, dân số đông đồng nghĩa với đất nước lớn mạnh, những đất nước có khát vọng mở mang bờ cõi đã dùng trăm phương nghìn kế để thu hút cư dân các nước lân bang đến nước mình cư trú.

Mạnh Tử đã lấy "Nhân" làm một trong những sách lược để thu hút dân chúng; theo ông, duy chỉ có lòng nhân là mãi mãi trường tồn.

---

[6] Các chư hầu thời Chiến Quốc, trên danh nghĩa là thuộc nhà Chu, nhưng đều chiếm cứ đất đai và xưng vương, ví dụ Lương Huệ vương. Sự khác nhau giữa "vương đạo" và "bá đạo", xem Mạnh Tử II A 3 ("Công Tôn Sửu thượng"): Mạnh Tử nói: "Người lấy sức mạnh nói giả là nhân nghĩa, tức là bậc bá; bậc bá ắt cần nước lớn. Người lấy đạo đức mà thi hành nhân nghĩa, tức là bậc vương; bậc vương không đợi phải có nước lớn. Vua Thang dựng nghiệp từ bảy mươi dặm đất; Văn Vương dấy nghiệp từ một trăm dặm. Lấy sức mạnh khuất phục người, người ta chẳng tâm phục, chẳng qua không đủ sức chống lại mà thôi. Lấy đạo đức khuất phục người, người ta vui vẻ trong lòng mà thành thật khâm phục, như bảy mươi đệ tử phục Khổng Tử vậy. Kinh Thi rằng: 'Thiên địa vạn vật không đâu là không cảm thấy vui vẻ mà khâm phục', chính là để nói cái tình huống ấy").

[7] Mạnh Tử rất giỏi trong việc dùng các vật hữu cơ đặc biệt là thực vật làm hình ảnh ẩn dụ. Xem Mạnh Tử VI A (Cáo tử thượng) 7-8 và 13-14, với các hình ảnh ẩn dụ: lúa, cây ở núi Ngưu, cây đồng, cây tử. Hình ảnh ẩn dụ nước, xin xem chú thích 14 chương này: Mạnh Tử IV A 9 (Ly lâu thượng): "Dân theo về bậc nhân, như nước chảy chỗ trũng, như thú chạy về đồng nội". Những nghiên cứu liên quan đến phép ẩn dụ trong Mạnh Tử, có thể tham khảo: Sarah Allan, The Way of Water and Sprouts of Virtue (Đạo của nước và đoan [đầu mối] của đức), Albany, State University of New York Press, 1997.

Một lý do khác khiến cho lòng nhân có lợi cho đức quân vương chính là: vua có thể tìm thấy tính hợp pháp từ trong dân chúng. Ở đây chủ yếu chỉ tính hợp pháp về mặt đạo đức nhiều hơn là tính hợp pháp về mặt chính trị, "dân" trên thực tế chính là một cách biểu hiện của Thiên mệnh, một tiêu chí đạo đức để chứng nghiệm rằng triều đại đó có hợp pháp hay không. Dân thuận theo ý vua, giao đất nước cho vua, đó chính là tiêu chí xác nhận rằng vua đã được Trời chấp nhận, là sự thể hiện của Thiên mệnh:

> Thiên tử có thể tiến cử một người với Trời chứ không thể buộc Trời phải đem thiên hạ cho người ấy… Thời xưa vua Nghiêu tiến cử ông Thuấn với Trời thì Trời chấp nhận, rồi tuyên bố với dân (rằng ông Thuấn sẽ kế vị mình), dân cũng chấp nhận.… Thiên Thái thệ (trong *Kinh Thư*) có câu: "Cái Trời thấy là từ những gì mà dân thấy, cái Trời nghe là từ những gì mà dân nghe", chính là để nói cái ý đó. (**V A 5, Vạn Chương, Thượng**)

Vai trò của Dân trong việc phán xét đạo đức không phải do Mạnh Tử sáng tạo ra, nhưng ở Mạnh Tử, nó đã được triệt để hóa. Chúng ta có thể cho rằng, khái niệm Trời và Dân ở đây chỉ là nhằm duy trì tiền lệ và thể chế trao truyền quyền lực cha truyền con nối.

Mạnh Tử đã trao cho Dân hàng loạt những ưu thế, vậy nên ông buộc phải gánh chịu những hậu quả đương nhiên của sự trao gửi này. Nếu như đấng quân vương được ví với thuyền kia không còn xứng với mệnh Trời nữa, vậy thì dân sẽ có quyền lật thuyền (hiểu theo sát nghĩa mặt chữ nhất của từ "lật đổ"):

> Mạnh Tử nói: "Dân là quan trọng nhất, thứ đến là xã tắc, sau nữa mới đến vua. Vậy nên, được lòng dân thì sẽ trở thành Thiên tử... (**VII B 14, Tận tâm, Hạ**)

Mạnh Tử thậm chí cho rằng có thể giết vua:

> [Tuyên vương] hỏi:
>
> - Bề tôi mà giết vua, có nên không?
>
> Mạnh Tử đáp:
>
> - Người làm hại nhân gọi là tặc, người làm hại nghĩa gọi là tàn. Người tàn tặc gọi là một đứa [tiện dân, không đáng gọi là vua]. Ta nghe nói giết một đứa tên Trụ, chưa từng nghe nói giết vua vậy. **(I B 8, Lương Huệ vương, Hạ)**[8]

Mạnh Tử đã đi rất xa, đẩy tư tưởng Nhân trị của Khổng Tử lên đến cực điểm và khiến nó trở thành một khái niệm quyền lực chính trị mang màu sắc đạo đức. Tư tưởng này sẽ xuyên suốt toàn bộ lịch sử Trung Quốc, thâm nhập vào cốt lõi của thể chế (đặc biệt là ở hình thức nghĩa vụ can gián của Nho thần đối với quân vương, đồng thời được thể chế hóa thành chế độ gián nghị) cho đến tận thời hiện đại: từ phong trào dân chủ "Mùa xuân Bắc Kinh" nổ ra năm 1989 vẫn âm ỉ tư tưởng cho rằng nhà cầm quyền đương thời đã mất đi quyền được trao.

Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa Mạnh Tử chính là một nhà "Dân chủ", càng không thể để từ "Dân chủ" có được ý nghĩa của nó trong bối cảnh Trung Quốc cổ đại. Mặc Tử chủ trương "thượng hiền" [tôn sùng người có tài đức], Mạnh Tử không hề đi xa hơn, ông không thoát ra khỏi chế độ chuyên chế và mô hình kim tự tháp truyền thống. Nền nhân trị không đòi hỏi phải xóa bỏ đẳng cấp xã hội chính trị, ngược lại: lòng nhân chính là đảm bảo tốt nhất cho đẳng cấp ấy, bởi vì nó tạo ra tiêu chuẩn đánh giá đạo đức. Chính vì người ở đẳng cấp trên đối đãi nhân từ với người ở đẳng cấp dưới cho nên người ở đẳng cấp dưới mới nghiễm nhiên công nhận ưu điểm của đẳng cấp trên. Tương tự, sự phân công: lao động chân tay thuộc về người bị trị, lao động trí óc thuộc về người cai trị cũng được hợp lý hóa bằng hình thức đạo đức:

[8] *Về quan điểm cho rằng tặc [kẻ trộm] là người, nhưng giết một tên tặc không đồng nghĩa với giết người, xin xem chương 5, chú thích số 7, phần bàn đến Mặc kinh.*

> Vậy thì bậc cai trị thiên hạ có thể nào một mình vừa cày ruộng vừa cai quản được không? Quan lại có việc của quan lại, dân chúng có việc của dân chúng. Huống chi, vật dụng cần thiết trong cuộc sống của mỗi người đều phải dựa vào sản phẩm của mọi nghề thủ công, nếu ai cũng nhất định phải tự tay làm ra mới được sử dụng thì người khắp thiên hạ đều phải đôn đáo đến sức cùng lực kiệt mất. Cho nên mới nói: Có hạng người lao tâm, có hạng người lao lực. Người lao tâm cai trị những người khác; người lao lực bị người khác cai trị. Người bị trị phải nuôi dưỡng người khác, người cai trị được người khác nuôi dưỡng: đó là lẽ thông thường trong thiên hạ. **(III A 4, Đằng Văn công, Thượng)**

Đây là một câu trả lời đối với phái Nông gia. Các bậc chư tử từ Khổng Tử trở đi đều thích mượn các đấng quân vương thượng cổ để đề xướng lý tưởng chính trị của mình. Khổng Tử nêu gương sáng của các bậc vua hiền thượng cổ là Nghiêu và Thuấn, học thuyết Mặc gia lại hết mực đề cao Đại Vũ, người sáng lập nhà Hạ và có công trị thủy. Các nhà Thần Nông thì lại là hóa thân của lý tưởng chính trị, cho rằng mỗi người, kể từ bậc quân vương, đều phải tự tay cày cấy để tự cấp tự túc[9].

[9] *Xem A. C. Graham, "The Nung-chia 'School of the Tillers' and the Origins of Peasant Utopianism in China" ("Phái cày ruộng" Nông gia và khởi nguồn của tư tưởng điền viên không tưởng Trung Quốc), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Báo cáo nghiên cứu Đông phương học và châu Phi), 42, 1 (1971).*

Việc phân công lao động thành "lao tâm" và "lao lực" đã trở thành một chủ đề xuất hiện trở đi trở lại trong thư tịch cổ đại kể từ thế kỷ VI Tr.CN trở đi, nó cũng đánh dấu khuynh hướng cố định và chuyên nghiệp hóa của tầng lớp Sĩ với vai trò là những nhà mưu lược chính trị xuất hiện ngày càng nhiều trong thời kỳ từ thế kỷ IV Tr.CN đến thế kỷ III Tr.CN. Nếu như tư tưởng Khổng Tử hoàn toàn "xuyên suốt bằng một sợi chỉ đỏ" và không đề xướng chuyên nghiệp hóa thì Mạnh Tử, bị bủa vây bởi những vấn đề thực tế cụ thể và cấp bách đương thời, đã không còn có thể chỉ thỏa mãn với một hệ tư tưởng đạo đức, ông buộc phải xem xét các vấn đề chính

trị và kinh tế nhằm đối phó với Mặc gia và Nông gia. Đúng như câu tục ngữ: "Lời khuyên răn không thể lọt lỗ tai kẻ đói", Khổng Tử đã sớm nhận rõ rằng, chỉ khi nhu cầu vật chất cơ bản được đáp ứng, giáo dục đạo đức mới trở thành khả thi[10]. Trong tư tưởng kinh tế của Mạnh Tử, một ví dụ nổi tiếng chính là lý tưởng về chế độ "tỉnh điền" (井田) có nguồn gốc từ lễ chế thượng cổ, đặc biệt là lễ chế đầu đời Chu:

> Người chết thì chôn ở làng, người sống không được bỏ làng mà đi nơi khác. Những người trong một làng và cùng chung một "tỉnh địa"[11], sáng cùng ra ruộng, chiều cùng về nhà, thân cận với nhau, tương trợ mà giữ gìn làng xóm, đau ốm thì nâng đỡ nhau, như vậy trăm họ sẽ thân ái, hòa mục với nhau.
>
> Đất vuông vức một dặm là một tỉnh, mỗi tỉnh có chín trăm mẫu. Khu ở giữa là công điền. Tám nhà đều được cấp mỗi nhà 100 mẫu làm tư điền, và đều chung sức để làm khu công điền. Việc công làm xong rồi mới dám làm việc tư, đó chính là cách để phân biệt người quân tử với kẻ nông phu vậy. **(III A 3, Đằng Văn công, Thượng)**

Đức lấy tính làm gốc

Toàn bộ học thuyết của Mạnh Tử, bất kể chính trị, kinh tế hay những nội dung khác đều có ý thức hướng đến việc giải quyết mâu thuẫn trong tính hữu hiệu của lòng *Nhân*. Mạnh Tử không đơn thuần chỉ là người kế tục của Khổng Tử mà còn là một nhà tư tưởng đích thực, sự lý giải của ông đối với nhân tính sẽ trở thành trung tâm của toàn bộ tư tưởng Nho gia về sau. Trực giác của Khổng Tử về Nhân đến Mạnh Tử đã trở thành sự khẳng định đầy thuyết phục về bản tính Thiện của con người. Nhân tính với tư cách là nền tảng của đức tính có thể tham dự vào sự hài hòa của vũ trụ.

---

[10] Ví dụ như Luận ngữ, XIII (Tử Lộ 13), 9 (Đức Khổng Tử đi đến nước Vệ, Nhiễm Hữu cầm cương xe. Đức Khổng Tử nói: "Đông đúc thay!" Nhiễm Hữu nói: "Đã đông đúc rồi, phải thêm gì nữa?" Ngài nói: "Làm cho giàu có." Lại nói: "Đã giàu có rồi, phải thêm điều gì nữa?" Đáp: "Hãy giáo hóa". Xem: Jörg Schumacher, Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi (Bàn về khái niệm "Lợi" của Mạnh Tử), Berne, Peter Lang, 1993.

[11] Chữ tỉnh 井 với nghĩa là giếng nước có mô hình là 8 hình vuông xoay quanh một hình vuông ở giữa.

Khổng Tử đã từng nhắc đến mệnh Trời, Mặc Tử cho rằng Trời có ý chí tự nhiên hoàn hảo. Vào thế kỷ IV Tr.CN, khi các trào lưu triết học đua nhau ra đời, mối quan hệ giữa Người và Trời cũng bị hoài nghi. Những tư duy về con người ngay từ đầu đã dựa trên những tư duy về Trời. Tư tưởng Trung Quốc không ngừng suy ngẫm về tổ hợp Người - Trời, chính trong phạm vi này các trường phái khác nhau trong thời Chiến Quốc đã được hình thành, họ lấy vấn đề nhân tính làm trọng tâm tư tưởng, cho rằng nhân tính sinh ra đã thuộc một bộ phận của Trời. Chữ Tính 性 có chứa chữ Sinh 生 - chỉ "sinh mệnh", "giáng sinh", "sinh đẻ" (chú ý, từ "nature" trong tiếng Pháp có hàm nghĩa của động từ "nascor" trong tiếng Latinh, chỉ "sinh ra/ra đời")[12]. Xuất phát ban đầu của khái niệm này có lẽ có thể ngược dòng lên đến học thuyết của Dương Chu (hay Dương Tử), người được đoán là tổ tiên của Đạo gia, xuất hiện trong sách Liệt Tử. Ông chủ trương trương "toàn sinh" (全生 hay "toàn tính" 全性 - bảo toàn sinh mệnh hay bảo toàn thiên chân), có thể xem là một sự thách thức cố ý đối với Nho gia lẫn Mặc gia - các trường phái đạo đức được công nhận đương thời. Dương Chu đã ném ra một thách thức mà các nhà tư tưởng thế kỷ IV Tr.CN không thể không đối mặt, hay ít nhất không thể bỏ qua. Mạnh Tử đã tổng kết học thuyết của Dương Tử có phần đơn giản hóa như thế này:

> Dương Tử theo chủ nghĩa vị ngã, dù nhổ một chiếc lông trên mình mà làm lợi cho thiên hạ thì cũng không chịu. (**VII A 26, Tận tâm, Thượng**)

---

[12] Xem Roger T. Ames, "The Mencian Conception of ren xing: Does it mean 'Human Nature'?" (Khái niệm nhân tính của Mạnh Tử: có phải nó chính là "Human Nature"?), in trong: Henry Rosemont Jr. (chủ biên), Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham (Bối cảnh của văn bản và triết học Trung Quốc: kính tặng Angus C. Graham), La Salle (Illinois), Open Court, 1991, tr. 143-175.

Bài viết này tham khảo: Angus C. Graham, "The Background of the Mencian Theory of Human Nature" (Bối cảnh lý thuyết nhân tính của Mạnh Tử), in lại trong: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature (Nghiên cứu triết học và tài liệu về triết học Trung Quốc), Albany, State University of New York Press, 1990. Ngoài ra còn có: "Human 'Nature' in Chinese Philosophy" ("Tính" người trong triết học Trung Quốc), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 47, 1 (1997); Maurizio Scarpari, La concezione della natura umana in Confucio e Mencio (Khái niệm nhân tính của Khổng Tử và Mạnh Tử), Venise, Cafoscarina, 1991.

Trường phái của Dương Chu nêu cao chủ trương "toàn sinh" (bảo toàn sự sống) của "Đạo gia nguyên thủy", và điều đó làm tổn hại đến Nghĩa. Mạnh Tử đã cố gắng chứng minh rằng nhân tính bẩm

sinh là hướng thiện, bẩm sinh là bảo vệ cho cái thiện, vậy nên Nghĩa và Sinh đều là tự nhiên. Tỷ lệ của Người và Trời trong Tính là một vấn đề đích thực. Giải đáp vấn đề này sẽ quyết định lập trường của toàn bộ tư tưởng, ở đây có hai thái cực: một thái cực, theo những nhà duy lý cực đoan của Mặc gia buổi vãn kỳ, đó là Trời không chiếm bất cứ thành phần nào, và họ không hề hứng thú với vấn đề Tính; thái cực khác là trường phái phản trí tuệ với đại diện là Trang Tử cho rằng, Người càng dựa vào Trời thì càng tốt. Mạnh Tử hy vọng hợp nhất được hai cực đoan này và nêu ra đặc trưng con người nhất của Tính - đó là Nghĩa, nó đến từ Trời - tức "tự nhiên". Thông qua việc tái dựng mối liên hệ giữa Người và Trời, Mạnh Tử vừa trả lời Mặc Tử, vì Mặc Tử hoàn toàn đứng trên lập trường của con người và lý trí để hạ thấp Nghĩa thành chủ nghĩa thực dụng thuần túy, đồng thời cũng trả lời Trang Tử, vì Trang Tử quy Tính về Trời, cho rằng con người chỉ sau khi từ bỏ mọi đặc trưng khiến cho nó trở thành con người mới có thể hợp nhất với Đạo. Như vậy, khái niệm vô vi chủ yếu được phát triển từ Trang Tử và Lão Tử đã được tích hợp vào trong hành vi đạo đức của các bậc Thánh nhân Nho giáo:

> Mạnh Tử nói: "Thiên hạ bàn về Tính, ấy là nói về bản năng vốn có mà thôi. Cái bản năng vốn có ấy lấy lợi làm gốc. Chỗ đáng ghét của kẻ trí là sự xuyên tạc của họ. Kẻ trí nếu cũng giống như vua Vũ khai thông nước chảy thì đâu có ai ghét kẻ trí. Vua Vũ khai thông nước chảy một cách tự nhiên vô sự. Giả như kẻ trí cũng tiến hành công việc thuận theo tự nhiên, thì điều trí của họ thật lớn lao"[13]. **(IV B 26, Ly lâu, Hạ)**

---

[13] Chú ý, cái "vốn có" (故: cố): đã từng xuất hiện trong ngụ ngôn về người bơi giỏi ở Trang Tử 19, xem chú thích số 29, chương 4 sách này ("Mới đầu tôi tập theo thói thường [lối cũ của ông bà], lớn lên thành tập tính, cuối cùng thành ra tự nhiên"). Đại Vũ là người sáng lập ra nhà Hạ.

Cái gì gọi là Sinh?

Ở đầu chương VI (sách Mạnh Tử) đã trình bày lý giải của Mạnh Tử về nhân tính xoay quanh cuộc tranh luận nổi tiếng của ông với Cáo Tử. Chủ trương của Cáo tử mang đậm sắc thái của Mặc gia, một điển hình của hùng biện dựa trên tư duy logic và nghệ thuật ngôn từ. Cáo Tử ngay từ đầu đã đưa ra 3 mệnh đề có thể xảy ra: 1. Tính không thiện không ác; 2. Tỷ lệ tính thiện và tính bất thiện là bằng nhau; 3. Một số người có tính thiện, một số người có tính bất

thiện. Mạnh Tử trước hết phản bác quan điểm của Cáo Tử: "Tính không thiện không ác." Mạnh Tử cho rằng, Tính luôn ở trong trạng thái sống, nó không thể không có động lực mà trái lại, được thúc đẩy bởi bản năng hướng thiện (đây cũng chính là nghĩa gốc của chữ *Thiện* 善 mà thường được dịch sang tiếng Pháp thành "le Bien" - quá nhấn mạnh sự đối lập giữa Thiện và Ác):

> Cáo Tử nói: "Tính, cũng giống như cây kỷ cây liễu, mà điều nghĩa như cái bát cái chén. Coi tính người là nhân nghĩa cũng như dùng cây kỷ, cây liễu làm cái bát, cái chén vậy."
>
> Mạnh Tử đáp: "Ông có thể thuận theo cái tính của cây kỷ, cây liễu mà làm thành cái bát cái chén chăng? Phải đem chặt đẽo cây kỷ, cây liễu, sau đó mới làm thành bát thành chén được. Nếu như đem chặt đẽo cây kỷ, cây liễu rồi mới làm thành cái bát, cái chén, thì cũng phải đem chặt đẽo con người để làm điều nhân nghĩa ư? Dẫn dắt người trong thiên hạ mà làm hại nhân nghĩa, chính là lời nói này của ông vậy!" **(VI A 1-2, Cáo Tử, Thượng)**

Cáo Tử cho rằng, Tính cũng giống những nguyên liệu thông thường như cây kỷ, cây liễu, phải qua gia công mới có thể làm thành một thứ gì đó giống như cách người ta chế tạo chén bát vậy. Mạnh Tử đã dốc toàn lực để phản bác mối liên hệ bên ngoài giữa Tính và Nghĩa. Ông cho rằng, Tính bẩm sinh vốn thiện, cũng tức là nói, bẩm sinh đã có Nghĩa, giống như nước sinh ra đã chảy xuống chỗ trũng vậy:

> Cáo Tử nói: "Tính cũng giống như dòng nước, khơi cho nó qua phương đông thì nó chảy qua phương đông, khơi cho nó chảy qua phương tây thì nó chảy qua phương tây. Tính người không phân thiện với bất thiện, cũng như tính nước không phân biệt đông với tây."
>
> Mạnh Tử nói: "Nước quả thực không phân biệt đông tây, nhưng không phân biệt cao thấp ư? Tính con người vốn thiện cũng như tính của nước là chảy xuống chỗ thấp. Nước ấy, đập mạnh có thể vọt qua trán, cưỡi sóng có thể vượt qua núi. Há tính nước như thế chăng? Đó là theo tình thế nó phải như vậy. Con người có thể làm điều bất thiện, cũng là do tình thế của tính người không có gì khác"[14]. **(VI A 2, Cáo Tử, Thượng)**

Nếu như Mạnh Tử và Cáo Tử đều nhất trí ở một điểm: Tính tức là *Sinh* [sự sống], vậy thì điểm bất đồng của họ lại ở định nghĩa về

Sinh. Cáo Tử cho rằng, Sinh là trực giác sinh lý có tính sinh học, ví như cảm giác đói, sợ lạnh, ham muốn. Mạnh Tử lại cho rằng, Sinh không chỉ dừng ở đó, đối với ông, con người ta ngoài đói rét và ham muốn còn có những thứ bẩm sinh khác: đó là lòng trắc ẩn không nỡ để người khác phải chịu khổ. Mạnh Tử đã nhìn thấy thứ đạo đức bẩm sinh của con người trong cái phản xạ tự nhiên là "không nỡ" đó:

---

[14] Hình ảnh ẩn dụ nước có thể xem chú thích số 7 ở trên. Ẩn dụ này cũng từng được các trường phái tư tưởng khác ứng dụng, ví dụ sách Lão Tử và các văn bản Pháp gia khác, xem chương 7 ở sau: "Ẩn dụ Nước". Mạnh Tử nhấn mạnh lý do của việc sử dụng hình ảnh ẩn dụ này, có thể xem nghiên cứu của Alexei Volkov, "Analogical reasoning in ancient China: some examples" (Ngụ ngôn Trung Quốc cổ đại: một số ví dụ), Etrême-Orient, Extrême- Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 14 (1992), tr. 15-37.

> Mạnh Tử nói: "Ai cũng có lòng thương xót ... Nếu thình lình thấy một đứa nhỏ sắp ngã xuống giếng thì ai cũng phải lo lắng và động lòng trắc ẩn. Động lòng trắc ẩn không phải là vì muốn cầu thân với cha mẹ đứa nhỏ, không phải là mong tiếng khen của hàng xóm, bạn bè, cũng không phải là sợ người ta chê cười.
>
> Xem như thế, thì ai không có lòng trắc ẩn không phải là người; ai không có lòng hổ thẹn không phải là người; ai không có lòng nhường nhịn không phải là người; ai không biết phân biệt đúng sai không phải là người. Lòng trắc ẩn là cái mối của nhân, lòng hổ thẹn là cái mối của nghĩa, lòng nhường nhịn là cái mối của lễ, biết phân phải trái là cái mối của trí. Người ta có bốn mối ấy như có chân tay vậy. Có bốn mối ấy mà tự bảo không có năng lực là tự mình hại mình vậy; bảo vua không có năng lực là hại vua vậy.
>
> Đã có bốn mối ấy ở trong mình, mà biết mở rộng ra cho thông, thì như lửa mới bắt đầu cháy, như suối mới bắt đầu chảy; không biết khơi mở ra thì dầu việc thường như thờ cha mẹ cũng không đủ." **(II A 6, Công Tôn Sửu, Thượng)**

Sinh lý học đạo đức

Mạnh Tử hy vọng phát hiện ra tiêu chí sinh lý của Nghĩa trong những nguyên tắc của Sinh có chung ở cả người và thú, phát hiện ra "đầu mối" của Thiện để chuyển tải ẩn dụ về hình ảnh thực vật

mà đoạn trên đã nhắc tới[15]. Thiện giống như một cái cây mọc thẳng, là hình ảnh của một con người cao cả đẹp đẽ:

> Cái bản tính của người quân tử, dù đắc chí, làm được việc lớn thì cũng chẳng gia tăng, dù bất đắc chí mà phải cùng khốn, thì cũng không suy giảm. Cái bản tính ấy gồm những đức nhân, nghĩa, lễ, trí mà nguồn gốc nằm ở tâm. Khi nó phát ra thì nó hiện rõ ràng ở nét mặt, chiếu ra ở lưng, phô bày ở tay chân. Tay chân không đợi phải nói ra, mà cử động đều hợp. **(VII A 21, Tận tâm, Thượng)**

---

[15] Xem chú thích 7 ở trên.

Sự miêu tả tài tình đối với người quân tử này đã thể hiện một lý tưởng, một học thuyết thể chất đạo đức cho rằng: cơ thể có những đức tính mà lý trí không nhận biết được. Cái phô bày ở tay chân; phát ra ở nhân, nghĩa, lễ, trí kia không phải là thứ gì khác, mà chính là cái "khí hạo nhiên" *(hạo nhiên chi khí* 浩然之氣*)* ấy:

> Cái khí ấy rất lớn lao, rất cứng cỏi; lấy sự ngay thẳng nuôi dưỡng nó mà không làm tổn hại, nó tràn khắp đất trời. Cái khí ấy phải kết hợp với nghĩa và đạo; nếu không nó sẽ suy kiệt đi.
>
> Phải năng góp nhặt từng việc nghĩa, cái khí ấy mới sinh sôi; chứ không phải lâu lâu mới làm một việc mà được. Mà không được làm gì trái với lương tâm, nếu không cái khí ấy cũng sẽ suy kiệt đi. Cho nên ta mới nói rằng, Cáo Tử chưa từng hiểu được điều nghĩa, chỉ để khí ấy ở bên ngoài mình mà thôi. Muốn nuôi dưỡng khí ấy nhất định phải góp nhặt việc nghĩa và nuôi dưỡng cái khí ấy, nhưng lại không được nhắm tới một hiệu quả sẽ đạt được; khắc cốt ghi tâm nhưng lại không được sốt ruột mong ngóng nó lớn mạnh giống như người nước Tống nọ.
>
> Người nước Tống nọ lo lắng về nỗi lúa mạ chậm lớn nên đã kéo mạ cho chóng lớn. Trở về phờ phạc, bảo với người nhà rằng: "Mệt phát ốm! Nhưng ta đã giúp cho mạ chóng lớn rồi!"
>
> Con cái anh ta chạy ra đồng, thấy mạ đã khô hết. Trong thiên hạ này, kẻ không mong cho mạ của mình chóng lớn thì ít lắm. Còn như cho rằng việc nuôi dưỡng khí hạo nhiên là vô ích mà buông bỏ thì chẳng khác nào không

làm cỏ cho lúa vậy. Tìm mọi cách để khí hạo nhiên chóng lớn mạnh cũng giống như kéo mạ cho chóng lớn, nếu chẳng vô ích thì cũng là có hại vậy. **(II A 2, Công Tôn Sửu, Thượng)**

Ở đây, Mạnh Tử đã kết nối khái niệm Khí của Đạo gia với khái niệm *đạo đức nhân tính* của Khổng Tử. Câu chuyện về người nước Tống nọ là một dẫn chứng: nếu phát triển theo khái niệm thứ nhất [Khí], nó tự nhiên sẽ hợp nhất với khái niệm thứ hai [Đạo Nghĩa], đồng thời quay ngược lại đối đầu với Đạo gia mà trước hết là đối đầu với Trang Tử. Trang Tử cho rằng đạo đức là trở ngại to lớn ngăn chặn sự tự do luân chuyển của Khí[16]. Mạnh Tử lại cho rằng, tất cả mọi người đều hướng về đức một cách tự nhiên, hạt giống ấy tiềm tàng trong tất cả mọi người, nó thuần phác tốt lành và cũng là có ích nhất. Tóm lại, làm việc thiện là có ích. Nếu như không có sự nhiễu loạn của các nhân tố bên ngoài thì nhân tính cơ bản là tốt lành, xét ở ý nghĩa đó, nhân tính là Thiện.

---

[16] Tham khảo Quản Tử, chương 49, phần "Nội nghiệp", bàn đến giai đoạn phát triển nguyên thủy của Khí, nó vừa có tính tự nhiên vừa có tính đạo đức, cho rằng: lành mạnh về mặt đạo đức chính là lành mạnh về mặt thể chất. Quản Tử, xem chương sách này, chú thích số 2 và chương 10, chú thích số 5.

Tâm/Tinh thần

Mạnh Tử cho rằng, bản tính đạo đức chính là chỗ khác biệt của con người so với loài cầm thú. Nho gia cho rằng, con người cần phải tìm cách để khác với cầm thú chứ không phải là bẩm sinh đã có điểm ưu trội đó, không phải được sở hữu cái gọi là nguồn gốc thiêng liêng - điều này khiến chúng ta nghĩ đến truyền thống của Kinh Thánh cho rằng trong vạn vật chỉ có con người mới được sáng tạo theo hình dáng của các vị Thần. Vậy nên, chỉ cần chỉ rõ cái khiến cho con người trở thành con người:

> Mạnh Tử nói: "Con người khác cầm thú chỉ có mảy may thôi. Cái mảy may đó, kẻ thứ dân từ bỏ mà người quân tử thì biết giữ lại." **(IV B 19, Ly lâu, Hạ)**

Người quân tử trân trọng cái "mảy may" đó, Mạnh Tử gọi nó là "bản tâm" [本心] hay "lương tâm" [良心][17]. Cái "mảy may" đó vô cùng nhỏ bé, nhưng lại vô cùng vô tận: con người một khi thoát khỏi cầm thú, tiềm năng đạo đức của anh ta có thể được phát triển đến vô hạn, bởi vì con người sẽ luôn trở nên nhân nghĩa hơn.

---

17 "Lòng nhân nghĩa", "Lòng trắc ẩn", "cái tâm hồn nhiên của đứa con đỏ" mà Mạnh Tử nói đến, chúng ta cũng có thể tìm thấy cách nói tương tự ở Lão Tử, xem chương 7 sách này, phần "Trở về với tự nhiên".

Tâm đồng thời cũng chỉ tinh thần, Mạnh Tử cho rằng, nó hoàn toàn thuộc hình thức cảm giác của con người với đầy đủ các giác quan như: cảm nhận, dục vọng, mong ước cũng như đầy đủ các giác quan để tư duy về những cảm nhận, dục vọng, mong ước ấy. Điều thú vị là, không giống với người châu Âu có thói quen cho rằng cái đầu được sử dụng trong lĩnh vực thuần túy tư tưởng và trái tim được sử dụng trong việc cảm nhận, tình cảm; ở đây, *Tâm* đồng thời là cơ quan cảm nhận và tư duy. Con người tồn tại như là một chỉnh thể, *Thân* [thể xác] và *Tâm/Tinh* thần không bao giờ tách rời khỏi nhau, trong đó thể xác là phần nhục thể, còn tinh thần là cơ quan tư duy tách khỏi nhục thể, hai cái đó lại cũng giống như các bộ phận khác của vật chất, đều do Khí tạo thành. Đề cập đến vấn đề Tâm thường được dịch một cách đơn giản thành "esprit" (tinh thần) cũng tức là phải đề cập đến tiền đề hàm ẩn này. Cần phải nhớ rằng, lục nghệ - lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số - với tư cách là cái gốc của nền giáo dục dành cho người quân tử đều đồng thời kiêm hữu cả tính thể chất và tính tinh thần. Mạnh Tử cho rằng, dùng tâm - cũng tức là dùng cơ quan hoàn toàn thuộc về con người để tư duy về cảm nhận của bản thân, đó chính là sự hướng tới một cách tự nhiên đối với phần cao quý nhất trong nhân tính.

> Công Đô Tử hỏi rằng: "Đều là người, có người thành đại nhân, có người thành tiểu nhân, tại sao?"
>
> Mạnh Tử nói: "Theo cái phần đại thể của mình thì thành đại nhân, theo cái phần tiểu thể của mình thì thành tiểu nhân."
>
> Hỏi: "Đều là người, có người theo phần đại thể, có người theo phần tiểu thể, tại sao?"
>
> Đáp: "Tai mắt là những cơ quan không suy nghĩ được mà lại bị vật che lấp. Vật giao tiếp với vật, thì bị dẫn dắt đi mà thôi. Tâm là cơ quan để suy nghĩ. Suy nghĩ thì đạt được; không suy nghĩ thì không đạt được. Những cái đó là những thứ mà Trời ban cho ta. Trước hãy thiết lập được phần lớn lao, thì cái phần nhỏ bé không có khả năng tranh đoạt được. Điều đó làm thành đại nhân vậy." **(VI A 14-15, Cáo Tử, Thượng)**

Người người đều có thể trở thành Thánh nhân

Khái niệm nhân tính của Mạnh Tử đã đưa ra một cái nhìn tổng quát, toàn diện về con người, nó cho chúng ta thấy sự phát triển đồng điệu giữa cái điều kiện đạo đức bẩm sinh sẵn có của "đại thể" với cái điều kiện sinh lý của "tiểu thể" trong mỗi một cá nhân. Duy chỉ có "đại thể" có thể coi là nhân tính, vì nó bao hàm tư duy, đạo đức và tồn tại xã hội. Quá trình nhân tính hóa vô hạn bắt đầu từ trạng thái sinh tồn cơ bản của loài người ở nơi này, ngay bây giờ đã từng bước được mở ra một chiều kích rộng lớn hơn, cho đến khi nó bao hàm cả "Trời đất vạn vật". Lương tâm và tinh thần nằm trong mối quan hệ tiếp nối lẫn nhau, bằng cách tiệm tiến, cái này dần dần có thể trở thành cái kia.

Khả năng dần dần trở thành Thánh mà cơ sở của nó là bản thể nhân tính có thể dùng hai câu danh ngôn sau để khái quát: "Người người đều có thể trở thành Nghiêu Thuấn" [Cáo Tử, Hạ], "Thuấn là người, ta cũng là người" [(IV B 28, Ly lâu, Hạ)]. Khổng Tử đặt các bậc Thánh nhân vào thời thượng cổ xa xôi không thể nào với tới, Mạnh Tử lại mở ra một con đường mới mà các nhà Tân Nho gia Lưỡng Tống từ thế kỷ X về sau tranh nhau áp dụng, đó chính là cho rằng nhân tính tầm thường có thể thành Thánh, đồng thời người người đều có thể áp dụng, bởi vì nhân tính có nguồn gốc từ Trời, cũng tức là sinh ra đã có:

> Cùng một giống lúa, đem gieo trồng chăm bón trên cùng một khoảnh đất, thời gian trồng cấy giống nhau, thoắt cái mọc lên, đến dịp hạ chí thì đều chín cả. Mặc dù có sự không đồng đều, thì đó là vì đất đai có chỗ màu mỡ, cằn cỗi khác nhau; mưa móc tưới tắm khác nhau, công sức chăm bón khác nhau.
>
> Cho nên, đại phàm những thứ cùng loại đều cơ bản giống nhau. Sao riêng đối với con người lại nghi ngờ? Thánh nhân với ta cũng cùng một loại. Vậy nên Long Tử nói: "Không biết chân mà bện giày, nhưng ta biết nhất định là không thể bện thành ra cái giỏ được." Giày đại thể đều na ná như nhau, đó là vì chân của thiên hạ đều tương tự như nhau cả [...].
>
> Cái miệng đối với mùi vị, có sự ưa thích giống nhau; cái tai đối với âm thanh, có sự nghe ngóng giống nhau; con mắt đối với sắc đẹp, có sự công nhận giống nhau. Còn nói đến cái tâm, một mình nó không có chỗ giống nhau chăng? Cái

chỗ giống nhau của tâm là thế nào? Đó chính là lý, là nghĩa vậy. Thánh nhân chẳng qua chỉ là biết trước cái chỗ giống nhau trong tâm chúng ta mà thôi. Cho nên lý và nghĩa khiến cho tâm ta được vui, cũng giống như thịt trâu, bò, dê, lợn khiến cho cái mồm, cái bụng ta được khoái vậy." **(VI A 7, Cáo Tử, Thượng)**

Tính và Mệnh

Nhân tính của Mạnh Tử coi con người xét về tổng thể là sự tồn tại đạo đức được bao hàm trong chữ Nhân của Nho gia. Như vậy, Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí ở cùng một cấp độ "tứ đoan" [bốn đầu mối] của nhân tính. Khả năng làm việc nghĩa cũng quan trọng ngang với khả năng phân biệt điều phải trái. Trí trước hết là sự khôn ngoan trong nhận thức, ở đây không phải là nhận thức theo nghĩa nhận biết mà là sự giám định đối với những kinh nghiệm đã có. Cần phải biết cho trọn Tính để đảm bảo rằng mỗi một lần nghiêng lệch đều có thể trở về chính mệnh:

> Mạnh Tử nói: "Biết cho trọn cái tâm của mình là biết cái tính của mình vậy. Biết cái tính của mình là biết Trời vậy. Giữ cái tâm của mình, nuôi cái tính của mình, là để thờ Trời vậy. Yểu thọ không thay đổi, sửa mình mà đợi là để lập mệnh vậy."
>
> Mạnh Tử nói: "Chẳng có gì không phải do mệnh trời quyết định. Thuận theo nó thì sẽ được nhận chính mệnh (số mệnh bình thường). Vậy nên, người biết mệnh Trời không đứng dưới bức tường sắp đổ. Hết lòng hành đạo mà chết thì đó là chính mệnh; phạm tội chịu hình mà chết, thì đó là cái mệnh bất thường vậy." (VII A 1-2, Tận tâm, Thượng)

Mạnh Tử vừa dẫn lại lời Khổng Tử nói rằng 50 tuổi có thể biết "mệnh Trời" *(Thiên mệnh* 天命*)*, vừa nêu ra quan điểm của bản thân: tái kết hợp hai chiều Người và Trời thành tương tác sống động của *Tính* và *Mệnh*. Tính thuộc về con người, nhưng có nguồn gốc ở Trời; thuật ngữ này hoàn toàn không có tính miêu tả, xét về Thiên tính của con người, đặc biệt là quá trình con người trở thành tồn tại đạo đức, nó còn hàm chứa cả chiều kích mang tính quy định. Nhân tính bao hàm "đầu mối" Nghĩa: đây chính là nơi nó thuộc về (cũng là cấp độ quy định của nó), cần phải được con người vun trồng nó.

Trong *Tính*, tất cả đều có đủ: chỉ cần đưa nó vào thực tế. Mệnh, do

Trời ban, nhưng cũng đòi hỏi con người phải nhận thức nó thông qua Tâm và thuận theo Mệnh. Trong Mệnh, tương tự cũng có cả hai chiều song trùng là quy định (Trời có mệnh là nghĩa vụ đạo đức) và miêu tả (Thiên mệnh tồn tại tự nhiên, nhưng không hề giám sát hành vi của con người một cách đương nhiên). Trời và Người phục tùng mối quan hệ biện chứng giữa Tính và Mệnh, miêu tả và quy định:

> Mạnh Tử nói: "Miệng thèm vị ngon, mắt ưa sắc đẹp, tai thích tiếng hay, mũi khoái mùi thơm, tay chân muốn được thoải mái, đó đều là do tính Trời cả, thế nhưng có được như vậy hay không lại là do mệnh, vậy nên người quân tử không mượn cớ ở tính Trời mà cố kiết đòi cho được những điều ấy. Cha con hướng tới điều nhân, vua tôi hướng đến điều nghĩa, chủ khách hướng đến điều lễ, kẻ hiền tài hướng đến điều trí, Thiên đạo hướng đến Thánh nhân, nhưng còn thực hiện được hay không lại là do mệnh, vậy nên người quân tử không mượn cớ ở số mệnh mà không thuận theo tính Trời." **(VII B 24, Tận tâm, Hạ)**

Cái gì gọi là Ác?

Sau khi Mạnh Tử chỉ ra rằng Tính hoàn toàn không phải là "không Thiện không Ác" mà là bẩm sinh đã Thiện, vậy thì tiếp theo ông phải nhận thức cái Ác trong tính người, bởi vì, cái Ác trong hành vi của loài người rốt cuộc chúng ta vẫn phải đối mặt. Mạnh Tử không hề phủ nhận thực tế này, ông tin tưởng sâu sắc rằng, kẻ xấu không phải xấu từ thâm căn cố đế. Nguyên nhân không phải từ bản tính, mà vấn đề ở chỗ cái bản tâm chưa được phát triển, thậm chí là chưa nhận thức ra được sự tồn tại của bản tâm:

> Con người xét về tư chất thiên phú, vốn là lương thiện, đó chính là cái mà ta gọi là tính thiện. Còn như có kẻ làm điều bất thiện, thì đó không phải là cái tội của tư chất thiên phú… Nhân, nghĩa, lễ, trí chẳng phải do bên ngoài nung đúc cho ta; ta vốn có sẵn vậy, không nghĩ tới nên không biết mà thôi[18]. **(VI A 6, Cáo Tử, Thượng)**

---

[18] Như "bản tâm" (xem chú thích số 13), Tình cũng là một trong những từ vựng và vấn đề mà Trang Tử thường nhắc đến (xem chương 4). Sự phát triển về nghĩa từ của khái niệm này trong thư tịch Tiên Tần, có thể xem: Anne Cheng, "Émotions et sagesse dans la Chine ancienne: l'élaboration de la notion de qing dans les textes philosophiques des Royaumes Combattants jusqu'aux Han" (Tình và Trí ở Trung Quốc cổ đại: tìm hiểu sự biến thiên của khái niệm "Tình" trong thư tịch triết học Chiến quốc đến Lưỡng Hán), Études chinoises

Mọi đức tính của chúng ta đều dựa trên cái "Tư" đơn giản thuộc về bản tính của chúng ta. Mạnh Tử ví nó với một con đường mòn trên núi, đi nhiều thì sẽ thành đường; còn như lâu không để ý đến nó, nó sẽ bị vùi lấp trong cỏ dại [(VII B 21, Tận tâm, Hạ)]. Tài, bẩm sinh vốn Thiện, nó luôn chờ đợi để hiển lộ trong từng thời khắc. Còn như trở thành Ác, đó là do chúng ta đã lãng quên hoặc đánh mất "Tài", thế những không giống với những gì được giảng trong *Kinh Thánh,* chúng ta sẽ không vì thế mà đánh mất thiên đàng hoặc từ thiên đàng rơi xuống địa ngục, đây chưa phải là điểm kết thúc cuối cùng. Tài không thể được thực hiện trong một lần và sai lầm của con người cũng không phải là không thể nào bù đắp.

Mạnh Tử cho rằng, con người hướng thiện không chỉ là do Tính mà còn do Mệnh nữa. Cho rằng sinh mệnh của con người không phải là một mớ dữ liệu sinh học mà chúng ta ra sức muốn bảo tồn, mà là thừa nhận sinh mệnh của con người có Nghĩa Mệnh - nó có ý nghĩa, và cái ý nghĩa đó là Đức. Một khi nhận thức được bản tính của ta, câu hỏi vì sao phải làm điều Thiện tuyệt đối không cần phải đề cập đến nữa. Ở đây, nếu như ý chí tự chủ quyết định nguyên tắc chủ quan hóa và cá thể hóa của hành vi tự thân chỉ là một kiểu thể hiện của tính ích kỷ thì nó sẽ không có một chút ý nghĩa nào. "Ác", trên thực tế chính là ích kỷ, không đếm xỉa đến sự phụ thuộc lẫn nhau cơ bản của tồn tại mà chỉ quan tâm đến bản thân mình không chút sợ hãi (ví dụ như trong VII A 25, Tận tâm, Thượng [Gà gáy thức dậy, miệt mài làm việc thiện, đó là đồ đệ của vua Thuấn. Gà gáy thức dậy, miệt mài cầu lợi; đó là đồ đệ của đạo Chích. Muốn biết sự khác biệt giữa vua Thuấn và đạo Chích, không gì khác, đó là ở sự lựa chọn giữa cái lợi và cái thiện]).

Trong định nghĩa này về nhân tính, nếu như bỏ qua ý chí cá nhân trong việc tự do lựa chọn Thiện hay Ác thì cái Ác sẽ không có chỗ đứng nữa. Mạnh Tử cũng như mọi nhà Nho khác đều cho rằng chỉ có một con đường duy nhất: hoặc dốc sức làm việc Thiện, hoặc bỏ qua nó. Mạnh Tử dẫn lại lời Khổng Tử để tổng kết rằng: "Chỉ có hai con đường, nhân hoặc bất nhân mà thôi" (IV A 2, Ly lâu, Thượng). Khổng Tử có một quan điểm lạc quan sâu sắc và kiên định về con người, đây chính là căn rễ của tinh thần Nho gia khiến cho những học thuyết bi quan về lẽ tồn vong của loài người như *Kinh Thánh* hay Phật giáo không còn khả năng nữa. Mạnh Tử muốn chứng tỏ rằng, trong nhân tính không có cái Ác, cái Ác và khổ nạn có nguồn gốc từ sự thiếu nhân tính. Cũng như mọi nhà tư tưởng Trung Quốc trước khi Phật giáo du nhập Trung Hoa, ông không nêu ra

vấn đề cái Ác một cách trực diện[19].

---

[19] Sự tin tưởng vào nhân tính của Mạnh Tử khiến cho nhiều nhà nghiên cứu nghĩ đến Jean-Jacques Rousseau, mặc dù hoàn cảnh của hai người hoàn toàn khác nhau. Về vấn đề này, có thể tham khảo François Jullien, "Essai: 'Fonder' la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du Mencius)" (Đọc Mạnh Tử: Bàn về vấn đề "lập" đức hay làm thế nào để hợp thức hóa sự vượt thoát của đạo đức mà không có bệ đỡ của giáo lý và đức tin), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 6 (1985), tr. 40-42; Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières (Lập đức: đối thoại của Mạnh Tử với một nhà triết học Khai sáng), Paris, Grasset, 1995.

Coi Nhân là trách nhiệm

Theo quan điểm Nho gia, có thể không có cái Ác tự thân hoặc vị trí của tự do và ý chí tự do theo một ý nghĩa nào đó nhưng trách nhiệm thì hiển nhiên có thật, nó đảm bảo cho chúng ta có thể hoàn thành nhiệm vụ Trời trao. Tất cả đều được quyết định bởi ý chí của mỗi cá nhân, phải nắm lấy Nghĩa mệnh của bản thân, như Mạnh Tử nói, phải "lập mệnh" (立命)[20]. Lớp nghĩa này của trách nhiệm khác xa với đặc trưng cố hữu của một vài vị Thánh nào đó, trái lại nó khắc sâu trên bản thân mỗi con người chúng ta. Nó tự phát huy tác dụng, đặc biệt là trong những thời khắc then chốt:

> Mạnh Tử nói: "Cá ta cũng muốn; tay gấu ta cũng muốn. Hai thứ chẳng thể được cả, thì bỏ cá mà chọn lấy tay gấu vậy. Sự sống ta cũng muốn, điều nghĩa ta cũng muốn. Hai thứ chẳng thể được cả, thì ta bỏ sự sống mà giữ lấy điều nghĩa vậy. Sự sống là điều ta muốn; nhưng còn có những thứ ta muốn hơn cả sự sống, vậy nên ta không thể tham sống sợ chết mà làm bậy. Cái chết là điều ta ghét, nhưng còn có những thứ ta ghét hơn cả cái chết, vậy nên ta không thể trốn tránh hoạn nạn. Nếu như người ta không muốn gì hơn sự sống, vậy thì còn có thủ đoạn nào mà họ không từ chỉ để được sống? Nếu như người ta không ghét gì hơn cái chết, vậy thì còn có cách nào mà họ không dùng để trốn tránh hoạn nạn? Có cách để được sống nhưng có người lại không muốn dùng. Có cách để tránh hoạn nạn nhưng có người lại không muốn làm. Do đó có thể thấy, có điều ham muốn còn đáng quý hơn cả sự sống; có điều đáng ghét còn ghê gớm hơn cả cái chết; chẳng phải riêng bậc hiền mới có bản tính không ham sống sợ chết ấy; mọi người đều có cả, chỉ có điều bậc hiền thì không để cho bản

tính ấy mất đi mà thôi"[21]. **(VI A 10, Cáo Tử, Thượng)**

---

[20] *Xem Mạnh Tử, VII A 1, Tận tâm, Thượng (Biết cho trọn cái tâm của mình là biết cái tính của mình vậy. Biết cái tính của mình là biết Trời vậy. Giữ cái tâm của mình, nuôi cái tính của mình, là để thờ Trời vậy. Yểu thọ không thay đổi, sửa mình mà đợi là để lập mệnh vậy". Mạnh Tử VB 1, VII B 15 nói đến "lập chí" (Vạn Chương, Hạ: "Cho nên nghe thấy phong thái của ông Bá Di, kẻ tham lam hóa liêm khiết, kẻ hèn yếu có chí tự lập"; Tận tâm, Hạ: "Thánh nhân là thầy của trăm đời. Đó là Bá Di, Liễu Hạ Huệ vậy. Cho nên nghe đến phong thái của Bá Di, kẻ tham lam trở nên liêm khiết, kẻ hèn yếu có chí tự lập. Nghe đến phong thái của Liễu Hạ Huệ, kẻ nhỏ nhen trở nên đôn hậu, kẻ hẹp hòi trở nên rộng rãi").*

[21] *Ở đây khiến cho chúng ta nhớ đến lời giáo huấn của Khổng Tử: "Kẻ sĩ có chí lớn, người có đức nhân, không ai cầu sống mà hại đạo nhân, chỉ có kẻ giết mình mà làm cho thành đạo nhân". (Vệ Linh công, XV, 8). Xem chương 2 sách này, mục "Sứ mệnh thiêng liêng của người quân tử".*

Cái gì khiến chúng ta cảm thấy ở vào cái thế buộc phải làm, thậm chí chấp nhận từ bỏ cả mạng sống? Không phải là cái gì khác, chính là Nhân trong Tính của bản thân ta: nó tác thành chúng ta trở thành con người, đến nỗi Mạnh Tử tin rằng, người ăn mày đáng thương thà chết đói chứ không thèm thức ăn mà người ta ném cho anh ta như một con chó. Mạnh Tử không có sự lựa chọn nào khác, chỉ có thể cho rằng lương tâm con người vốn có trong bản tính, sinh ra đã có, không cần phải tìm kiếm nền tảng đạo đức của con người bên ngoài con người - bất luận đó là Thần thánh, mệnh lệnh tuyệt đối hay một lời hứa sẽ được lên Thiên đàng sau khi chết. Chịu trách nhiệm đối với đức tính, chỉ là tự thân con người:

> Đức nhân là cái khiến cho con người ta trở thành con người. **(VII B 16, Tận tâm, Hạ)**

Trung và Thành

Chúng ta chia sẻ ý nghĩa của sự chung sống với vạn vật và thế giới xung quanh, dùng ngôn ngữ của loài người đó chính là Nhân. Nền tảng tuyệt đối của đạo đức tồn tại bên trong nhân tính của chúng ta, điểm chung lớn nhất của con người là muốn tìm kiếm thứ sâu kín nhất, khuất lấp nhất và thường là ít biết đến nhất trong bản thân chúng ta: Mạnh Tử gọi nó là "Thiên" hay "Thành". Mạnh Tử đã mượn Trung dung và Đại học[22] để mở ra một con đường lớn và con đường đó đã được phát huy mạnh nhất bởi các nhà Tân Nho gia đời Tống ở thế kỷ XI. Hai văn bản trác tuyệt Trung dung và Đại

học này biểu đạt thuyết phục, ảnh hưởng sâu rộng, nó tuyệt nhiên không giống như các chương tiết khác trong Lễ ký. Trung dung thường được cho là sáng tác của Tử Tư - cháu nội Khổng Tử, nhưng nhiều khả năng nó là kết quả tích lũy của Mạnh Tử và các đồ đệ, cũng giống như sách Mạnh Tử, nó chú trọng những quan điểm phản đối của Trang Tử (vì vậy có người đã suy đoán cho rằng nó chịu ảnh hưởng của Đạo gia). Dưới đây là phần mở đầu nổi tiếng của Trung dung:

> Thiên mệnh (cái Trời phú cho) gọi là tính, tuân theo tính gọi là đạo, sửa theo đạo gọi là giáo. Đã là đạo thì không giây phút nào xa lìa ra được, nếu xa lìa ra được thì không phải là đạo. Vậy nên người quân tử nghiêm cẩn cả ở những chỗ không ai nhìn thấy, giữ mình cả ở những nơi không ai nghe thấy. Từng lời nói hành động nhỏ nhất, kín đáo nhất đều có thể hiển lộ phẩm chất của một con người, cho nên, người quân tử phải học cách "thận độc" (nghiêm cẩn ngay cả khi một mình).

---

[22] Hai văn bản này (chúng tôi đã nhắc đến ở chương 2, xem chú thích 13, 16, 28 của chương này) là hai chương 31 và 42 trong bộ Lễ ký được soạn thành sách vào thế kỷ III - II Tr.CN. Những tàn văn còn sót lại trên thẻ tre Quách Điếm (xem chú thích số 7, chương 7) có lẽ có thể chứng minh được rằng hai văn bản này có nguồn gốc từ trường phái của Mạnh Tử. Chúng ta có thể tham khảo bản dịch tiếng Pháp của Séraphin Couvreur (dường như là dịch từng chữ theo nguyên văn), La Grande Étude (Đại học) và L'Invariable Milieu (Trung dung), được đưa vào sách Les Quatre Livres (Tứ thư), Paris, Cathasia, tái bản năm 1949. Bản dịch tiếng Anh có: Tu Wei-ming, Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness (Trung và tính chung: Bàn về tín ngưỡng tôn giáo của Nho gia), Albany, State University of New York Press, 1989; Roger T. Ames & David L. Hall, Focusing the Familiar - A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong (Chú trọng cái bình thường - Bản dịch và lý giải triết học đối với Trung dung), Honolulu, University of Hawaii Press, 2001; ngoài ra còn có bản dịch tiếng Pháp của François Jullien, Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire (Trung dung: Điều tiết nhật dụng), Paris, Imprimerie nationale (Nhà in quốc gia), 1993. Bản dịch tiếng Đức: Peter Weber-Schäfer, Der Edle und der Weise. Oikumenische und Imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung (Bậc hiền giả và bậc trí giả: đại biểu toàn cầu và quốc gia của Nhân trong Trung dung), Munich, Beck, 1963.

> Mừng, giận, thương, vui lúc chưa phát ra thì gọi là trung, phát ra mà đều đúng mực thì gọi là hòa. Trung là cái gốc lớn của thiên hạ. Hòa là nguyên tắc phổ biến trong thiên hạ. Đạt tới sự Trung Hòa thì trời đất ở đúng ngôi vị, vạn vật được nảy nở sinh sôi[23].

Trong phần mở màn hùng hồn này có chữ "Trung" (中), như chúng tôi đã chỉ ra, Trung không phải là một thứ khoảng cách[24], mà ngay từ đầu đã được biểu hiện như là quy luật của Đạo. Với tư cách là một sức mạnh năng động, Trung là nền tảng của vũ trụ đồng thời cũng là cách mà vũ trụ vận hành. Không có Trung, Đạo sẽ không thể thai nghén sự sống, càng không thể đảm bảo cho sự biến đổi hài hòa và vĩnh hằng của bản thân nó. Với tư cách là một tiêu chuẩn không đổi về công bằng, Trung đảm bảo cho sự liêm trực và thước đo của Khí, mọi tiềm năng và tính khả biến của tồn tại đều được bảo tồn trong Trung. Trong lĩnh vực con người, Trung tôn trọng sự thay đổi và hoàn cảnh của cá nhân, nhưng trong mỗi lần thay đổi nó đều phải đại diện cho phần tốt đẹp nhất, cần thiết nhất; luôn luôn hướng thượng, hướng đến cái "chí Thiện" [至善]. Nho gia có một niềm tin vô hạn vào vận mệnh của con người, vào công bằng, trường cửu, vào lực cân bằng khả thi của Trung (tức Dung [庸]).

---

[23] Đoạn cuối cùng, có thể tham khảo bàn luận ở chương 11.

[24] Xem "Dẫn nhập" trong sách này, phần: "Quan hệ và chữ Trung [中]".

Đúng vậy, tình cảm của con người bao gồm phẫn nộ và bi thương, tự thân nó không có ý nghĩa tiêu cực. Chỉ cần nó chưa phát tác, chưa lộ ra, chưa hiển hiện ra những đường nét và ngoại hình của nó thì nó vẫn có thể hợp nhất với đạo, hợp nhất với Trung một cách đương nhiên. Mấu chốt của quá trình phát lộ ấy là phải "trúng tiết" (đúng lúc/hợp điệu), đây là điều kiện bắt buộc của "hòa" [和]. Chữ "Tiết" ở đây hiểu theo nghĩa âm nhạc hơn là tiết chế hiểu theo nghĩa lý luận hoặc quyết định. Chữ "Tiết" phồn thể là 節 vốn chỉ đốt tre, tượng trưng cho tiết tấu của sinh trưởng; theo nghĩa rộng, nó chỉ Khí - thứ ở bên trong vũ trụ, có tiết tấu và mang lại sức sống cho vũ trụ. Ví dụ như "tiết khí" [節氣] chính là để chỉ mùa hay ngày lễ trong sự thay đổi của khí hậu. Mặt khác, "khí tiết" còn chỉ chính nghĩa đạo đức được khơi dậy từ cái Khí bên trong của một con người.

Đoạn mở đầu của Trung dung đã ca tụng sự hợp nhất giữa Trời và Người, cho rằng Nhân tính có nguồn gốc từ Thiên tính. Người, thông qua việc thực hiện Trung và Hòa đã tìm thấy phần thuộc về Trời của bản thân mình. Trung dung cũng giống như Mạnh Tử (IV A 12, Ly lâu, Thượng [Vậy nên thành thực là đạo Trời, theo đuổi sự thành thực là đạo người]), đều gọi cái phần thuộc Trời này của con người là "Thành". Chữ này thường được dịch thành "sincérité",

nhưng "authenticité" gần hơn với nghĩa gốc vốn được lý giải từ hàm nghĩa của "Chân nhân" trong lý tưởng Đạo gia[25]. Với hai chữ hợp thành là Ngôn 言 và Thành 成 (chỉ "thực hiện"), Thành 誠 chỉ sự thực hiện và hoàn thành cái phần thuộc Trời của mỗi con người chứ không chỉ dừng lại ở cái ý "chân thành" theo nghĩa tâm lý học thuần túy:

> Thành thực là đạo Trời, giữ cho được thành thực là đạo Người. Người thành thực thì không cần cố kiết mà vẫn đạt, không cần nát óc mà vẫn đúng, ung dung tự tại mà hợp đạo, đó là bậc Thánh nhân vậy. Để giữ được thành thực thì phải chọn điều tốt đẹp mà kiên trì giữ lấy. (**§20**)

---

[25] Xem chương 4, "Chân nhân".

Sự sợ hãi Trời của con người xuất phát từ bản thân con người. Trời không ở bên trên con người, không phải là thứ gì khác ở nơi nào đó khác chỉ có thể thông qua một bước vượt ngưỡng (cái chết hoặc ơn trên) mới có thể thực hiện được. Trời chính là phần bản chất nhất trên con người, con người có thể tự vượt thoát để khiến cho nhân tính của bản thân trở nên hoàn mỹ hơn:

> Ở trong thiên hạ duy chỉ có bậc chí thành (tức là bậc thánh) thì mới biết rõ cái bản tính của mình; biết rõ cái tính của mình, thì biết được rõ cái tính của người; biết rõ cái tính của người thì biết được rõ cái tính của vạn vật; biết rõ cái tính của vạn vật, thì có thể giúp được sự giáo dưỡng của trời đất và có công ngang với trời đất vậy. (**§22**)

Mạnh Tử cũng cho rằng, người "Thành" có thể khiến cho nhân tính của bản thân trở nên hoàn mỹ và nhận thức được sự nương dựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau trong sự tồn tại của bản thân và mọi thứ khác:

> Mạnh Tử nói: "Vạn vật đều đầy đủ trong bản thân ta. Ta tự vấn ta mà thành thực không dối trá thì có niềm vui nào lớn hơn nữa. Ta cố sức làm điều lành, như ta muốn người làm cho ta, thì tìm cái nhân có gì gần hơn nữa." **(VII A 4, Tận tâm, Thượng)**

Nho gia cho rằng, mục tiêu của đạo đức hay là sự cầu Thánh, không thể tìm kiếm bên ngoài thể hợp nhất của Trời và Người:

> Thành là tự hoàn thiện bản thân mình, mà Đạo là tự dẫn

> dắt bản thân mình. Thành là khởi đầu và kết thúc của vạn vật, không có Thành thì vạn vật đều vô nghĩa. Vậy nên người quân tử lấy Thành làm quý. Thành không chỉ là hoàn thiện bản thân mà còn phải hoàn thiện cho vạn vật. Tự hoàn thiện bản thân là Nhân, hoàn thiện cho vạn vật là Trí. Nhân và Trí đều xuất phát từ cái đức của bản tính, là chuẩn tắc để dung hòa giữa bản thân và vạn vật, vì vậy thực hiện bất cứ lúc nào cũng đều thích hợp cả. (**§25**)

Không chút phóng đại: Thành chỉ có thể là bản thân Đạo, nó có năng lực vô hạn để ban cho vạn vật sự sống và làm thay đổi, hài hòa vạn vật. Thánh, với tư cách là bậc chí Thành - vừa hoàn thiện cho bản thân vừa hoàn thiện cho vạn vật - chỉ tham dự vào quá trình sáng tạo của Trời. Không có văn bản nào khác nhấn mạnh đến sự tham dự đầy đủ của con người vào tiến trình của vũ trụ một cách mạnh mẽ như vậy, nó ca ngợi đến tận cùng sự sinh sôi vô tận và sự hài hòa hoàn mỹ của vạn vật tự nhiên. Tất cả đều đã ở đó, không cần đến một nơi nào khác để tìm kiếm cái gọi là chân lý:

> Vậy nên, chí Thành là không bao giờ ngừng nghỉ. Không ngừng nghỉ thì lâu bền, lâu bền thì sẽ hiệu nghiệm, hiệu nghiệm thì dài lâu mãi mãi, dài lâu mãi mãi thì rộng dày, rộng dày thì cao cả sáng ngời. Rộng dày có thể chuyên chở vạn vật; cao cả sáng ngời có thể bao trùm vạn vật; lâu dài mãi mãi có thể sinh thành vạn vật. Rộng dày có thể sánh với đất, cao cả sáng ngời có thể sánh với Trời, lâu dài mãi mãi chính là vô cùng vô tận. Đạt đến cảnh giới ấy thì không cần phải thể hiện cũng rõ ràng, không cần tác động cũng thay đổi, không cần cố gắng cũng tự nhiên thành tựu.
>
> … Nay như Trời, vốn chẳng qua chỉ là từng chút từng chút ánh sáng tích tụ mà thành, nhưng đến khi nó đạt đến độ vô cùng vô tận thì mặt trời mặt trăng và các vì sao đều nhờ nó mà gắn bó, vạn vật trên thế gian đều được nó bao trùm. Nay như Đất, vốn chẳng qua chỉ là từng dúm từng dúm đất tích tụ mà thành, nhưng đến khi nó đạt đến độ rộng dày thì chuyên chở cả ngọn núi hùng vĩ như Hoa Sơn cũng không thấy nặng, dung nạp mọi sông ngòi hồ biển mà không rò rỉ, vạn vật trên thế gian đều được nó chuyên chở. Nay như Núi, vốn chẳng qua chỉ là từng hòn đá nhỏ tích tụ lại mà thành, nhưng đến khi nó đạt đến độ cao lớn vô cùng thì hoa cỏ có thể sinh trưởng, cầm thú có thể cư ngụ, kho báu có thể tàng trữ ở đó. Nay như Nước, vốn ban đầu chỉ là từng gáo từng gáo nước tích tụ mà thành,

nhưng đến khi nó đạt đến độ mênh mông vô bờ thì giao long cá sấu có thể sinh sống, của cải nảy nở sinh sôi ở đó. (**§26**)

Mạnh Tử cho rằng, "Vạn vật đều có đầy đủ trong ta", cũng tức là thừa nhận rằng vạn vật ngay từ ban đầu đã ở đó, trong "bản tâm", giống như hạt giống chứa đựng tất cả sức sống của cây cỏ. Trở thành nhà Nho, không có một ý hướng nào khác, chính là phải tìm lại và kích hoạt những thứ đã tồn tại từ lâu đó:

> Cái đạo của học vấn không có gì khác, chỉ là tìm lại cái bản tính thiện đã mất mà thôi. **(VI A 11, Cáo Tử, Thượng)**

Trong chương này, chúng ta thấy được Mạnh Tử đã trả lời Trang Tử như thế nào, đã nhấn mạnh về Trời ra sao. Tất cả những điều này đều nhằm để lại cho con người một mục tiêu: tìm lại cái phần thuộc về Trời của con người, cũng chính là những thứ bẩm sinh, vốn có của con người. Mạnh Tử, một mặt hợp nhất phần tự nhiên của Trời và Khí, một mặt lại cố gắng điều chỉnh lại cái phần thuộc về con người. Trong chương sau chúng ta sẽ thấy Tuân Tử đã làm nổi bật mọi phương diện của con người như thế nào. Đây là một tên tuổi nổi như cồn khác trong Nho gia Tiên Tần, đại diện cho trường phái giải thích tính lễ chế và tính quy phạm trong học thuyết của Khổng Tử và tầm nhìn vũ trụ đạo đức hóa được khởi phát từ Mạnh Tử sẽ thịnh hành vào sau thế kỷ II Tr.CN.

Chương 7
Đạo Vô Vi trong Lão Tử

Có quan điểm cho rằng, *Lão Tử* là người cùng thời với Khổng Tử, ông sống vào khoảng từ thế kỷ VI - V Tr.CN, "cái Đạo của Đạo gia" là do *Lão Tử* sáng lập, Trang Tử chỉ là người kế tục. Nhưng chúng ta có thể thấy, những nghiên cứu văn bản nghiêm cẩn và những phát hiện khảo cổ gần đây đều đã làm thay đổi một cách sâu sắc hiểu biết của chúng ta đối với khái niệm "Đạo gia" truyền thống này, đây chỉ là một thứ nhãn mác được người đời sau dán cho một thực tế phức tạp chồng chéo mà thôi[1].

Trang Tử sống vào thế kỷ IV Tr.CN, và trước năm 250 Tr.CN không hề có dấu vết xuất hiện của sách *Lão Tử*. Thời gian này có thể được chứng minh từ nội dung chủ yếu của sách *Lão Tử*, nội dung đó mang đậm những đặc trưng của giai đoạn trước khi nhà Tần thống nhất thiên hạ năm 221 Tr.CN và thời kỳ cuối Chiến Quốc[2]. Xét từ nhiều phương diện, *Lão Tử* thuộc vào những tác phẩm tiêu biểu của "làn sóng thứ hai" trong các trường phái tư tưởng thời Chiến Quốc đã nhắc đến ở phần trước[3], mà điểm khác so với "làn sóng thứ nhất" là ở chỗ tư tưởng của "làn sóng thứ hai" không mạnh mẽ bằng. Ngoài ra, *Lão Tử* còn in đậm dấu ấn của các vấn đề chính trị đương thời. Sau Khổng Tử là thuyết lý tưởng của Mạnh Tử, sau đó nữa là chủ nghĩa hiện thực của Tuân Tử mà chúng ta sẽ thấy ở chương tiếp theo. Song song với đó, sau sự trầm tư của Trang Tử chính là thời khắc lên ngôi của sách *Lão Tử*, mặc dù nó cũng không phải là không đề xướng vô vi một cách mâu thuẫn[4].

---

[1] *Xem chương 4, chú thích số 2, 4.*

[2] *Isabelle Robinet cho rằng, "Lão Tử có lẽ đã được viết vào cuối thế kỷ IV hoặc đầu thế kỷ III Tr.CN, đây là tổng kết từ những giai thoại truyền miệng đã được lưu truyền từ lâu đời", xem: "Polysémisme dutexte canonique et syncrétisme*

des interprétations: Étude taxinomique des commentaires du Dao de jing au sein de la tradition chinoise" (Kinh điển và những tranh luận về giải thích kinh điển: Nghiên cứu phân loại đối với Đạo đức kinh trong truyền thống Trung Quốc), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 5 (1984), tr. 27. Trong Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV, sđd, bà cũng nêu lại thời điểm này, xem: Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle, Paris, Cerf, 1991, tr. 33. Chú giải Lão Tử của William G. Boltz đã trích dẫn quan điểm của Cố Hiệt Cương và D. C. Lau, họ đều xác định thời điểm ra đời của Lão Tử là cuối thế kỷ III thậm chí là đầu thế kỷ II Tr.CN, xem: Michael Loewe (chủ biên), Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide (Thư tịch cổ đại Trung Quốc: Hướng dẫn thư mục), Berkeley, University of California, 1993, tr. 270-271.

[3] Xem đoạn đầu chương 4 sách này.

[4] H. G. Creel đã bàn về sự đối lập giữa "Đạo gia trầm tư" (contemplative Taoism) của Trang Tử và "Đạo gia đề nghị" (purposive Taoism) trong sách Lão Tử, xem: "On Two Aspects in Early Taoism" (Bàn về hai phương diện của Đạo gia thời kỳ đầu), in trong: What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History (Đạo gia là gì? Tập hợp các bài nghiên cứu về lịch sử văn hóa Trung Quốc), University of Chicago Press, 1970, tr. 37-47.

Truyền thuyết

Cũng giống như đối với Trang Tử, chúng ta cũng phải phân tách giữa văn bản và tác giả mà đời sau quy kết. Về *Lão Tử* ("một bậc thầy cao tuổi", hiển nhiên chỉ là thác danh mà thôi), chúng ta không có một thông tin chính xác nào, thậm chí chúng ta không thể biết rằng ông có thực sự tồn tại hay không. Ông cũng như Trang Tử, đều là người nước Sở, chúng ta biết rằng, văn hóa nước Sở phát triển độc lập thoát khỏi quỹ đạo của truyền thống lễ chế "trung nguyên". Sử ký đã có những ghi chép tỉ mỉ và minh xác về cuộc đời *Lão Tử* nhiều đến nỗi khó lòng tin được - đồng thời đặt cho ông một cái họ rất phổ biến của Trung Quốc là họ "Lý". Lý (李) chỉ "cây lý [cây mận]", mẹ ông mang thai ông 62 năm mới sinh ông dưới gốc mận, vì thế vừa lọt lòng, ông đã được gọi là "lão hài đồng [đứa trẻ già]" (có thể đây là một nghĩa khác của từ "*Lão Tử*"). *Lão Tử* tên Nhĩ [耳], tự Đam [聃], tất cả đều chỉ đôi tai cực dài của ông, bởi vì đây rõ ràng là dấu chỉ cho trí tuệ. *Lão Tử* từng giữ chức sử quan trông coi thư tịch của nhà Chu, Khổng Tử từng đích thân đến thăm hỏi ông và thỉnh giáo ông về Lễ:

> *Lão Tử* nói: "… Tôi nghe nói người buôn giỏi thì giấu kỹ vật quý, coi ngoài như không có gì; người quân tử đức cao thì dung mạo như ngu độn…"
>
> Khổng Tử về, bảo môn sinh: "Loài chim, ta biết nó bay

được; loài cá, ta biết nó lội được; loài thú, ta biết nó chạy được. Chạy thì ta dùng lưới để bẫy, lội thì ta dùng câu để bắt, bay thì ta dùng tên để bắn. Đến loài rồng cưỡi gió mây mà lên trời thì ta không sao biết được. Hôm nay ta gặp *Lão Tử*, ông ta là con rồng chăng?"[5] **(*Lão Tử*, Hàn Phi liệt truyện)**

Theo truyền thuyết, *Lão Tử* u hoài trước sự suy vong của nhà Chu nên đã ẩn cư ở Tây Vực, ở quan ải cuối cùng trước khi vào đất Tây Vực, viên quan giữ ải đã thỉnh cầu ông rằng: "Ông sắp ẩn dật, xin hãy vì tôi mà viết sách". Vì lời thỉnh cầu đó, *Lão Tử* đã viết sách Đạo đức kinh (道 德經) hơn 5 nghìn chữ "rồi đi, không ai biết tung tích ra sao nữa" (Xem *Lão Tử*, Hàn Phi liệt truyện). Ở phần sau chúng ta sẽ thấy, Phật giáo sau này sẽ có những phát huy ở điểm này[6].

---

[5] Sử ký, 63, tr. 2140. Hình tượng người buôn giỏi giấu kỹ vật quý, coi ngoài như không có gì này của Đạo gia đã hồi ứng cho câu trả lời của Khổng Tử đối với Tử Cống: "Tử Cống nói: Đây có viên ngọc đẹp, bây giờ cất vào trong tráp hay là đem tìm người biết giá trị của nó mà bán đi? Khổng Tử đáp: Bán đi, bán đi… Ta đang đợi người biết giá của nó đây" (Luận ngữ, IX [Tử Hãn IX], 12).

[6] Xem chương 14 sách này, chú thích số 21.

Văn bản

Mặc dù nhân vật *Lão Tử* được bao bọc bởi những vầng hào quang truyền thuyết, song cuốn sách được cho là của "*Lão Tử*" mà chúng ta đã nhắc đến ở trên - cuốn *Đạo đức kinh* thì lại có những chứng tích cho thấy sự tồn tại của nó trong lịch sử[7]. Không giống với những văn bản khác trước đó, Đạo đức kinh không có hình thức hỏi đáp như Luận ngữ hay Mạnh Tử, nó là những áng thơ có tiết tấu, vần luật, vô cùng súc tích với một ngữ thể độc nhất vô nhị và cô đọng đến mức có chút tối nghĩa.

Ngôn từ của sách *Lão Tử* có thể nói là giàu tính thơ, nhưng tư tưởng mà nó truyền tải lại không phải là thứ triết học "thi vị": bản thân tư tưởng của nó chính là những câu châm ngôn, ẩn dụ, tràn trề linh cảm và tự do trong biểu hiện. Giống như Trang Tử, sách *Lão Tử* cũng theo đuổi một hình thức ngôn ngữ súc tích nhất có thể biểu đạt - hoặc lĩnh hội - những thứ không thể diễn đạt bằng ngôn từ. Như Isabelle Robinet đã chỉ ra, hình thức thơ ca có vần luật của sách *Lão Tử* "cho thấy, nó dùng để ngâm xướng, với hy

vọng thông qua việc đọc đi đọc lại một cách diễn cảm và có tiết tấu có thể đạt được một thứ sức mạnh có tính thần chú, giống như cách mà một số tôn giáo đã làm nhằm hỗ trợ cho việc tu hành"[8]. Nội dung sách không cung cấp bất cứ số liệu nào để có thể xác định niên đại của văn bản hay bất cứ một thông tin nào khác (như địa điểm, sự kiện, nhân vật lịch sử...). Đây cũng chính là một trong những lý do khiến cho sách này hứa hẹn một lượng lớn các bản dịch và các cách giải thích khác nhau[9].

Sách Lão Tử kỳ thực dễ đọc và có thể áp dụng, nó thích hợp với rất nhiều lĩnh vực: văn hóa "vô vi" của cá nhân, và mở rộng ra là "vô vi nhi trị" và "vô vi nhi chiến"; ngoài ra còn có các thuật trường sinh mà Lão Tử được tôn là ông tổ[10].

---

[7] Văn bản hình thành từ thế kỷ III Tr.CN đến thế kỷ II Tr.CN được lưu truyền dưới dạng văn bản chú sớ của Hà Thượng Công và Vương Bật, tổng cộng gồm 81 chương, chia làm hai phần: Đạo kinh (chương 1-37) và Đức kinh (chương 38-81). Bản Lão Tử tàn thư được phát hiện năm 1973 ở Mã Vương Đôi (Hồ Nam) - ngôi mộ từ đầu thời Tây Hán (thế kỷ II Tr.CN) - thì hai phần Đạo kinh và Đức kinh này lại có thứ tự ngược lại. Bản dịch tàn thư Lão Tử khai quật ở Mã Vương Đôi có: Robert G. Henricks, Lao-tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Mawang-tui Texts (Bản dịch mới Đạo đức kinh của Lão Tử: chú dịch bản mới phát hiện tại Mã Vương Đôi), New York, Ballantine Books, 1989. Năm 1993 lại phát hiện bộ Lão Tử tàn bản bằng thẻ tre trong ngôi mộ đời Chiến Quốc ở Quách Điếm (Hà Bắc), vấn đề niên đại của văn bản Lão Tử càng trở nên phức tạp. Bản dịch tàn thư ở Quách Điếm có: Robert G. Henricks, Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian (Đạo đức kinh của Lão Tử: chú dịch văn bản mới phát hiện ở Quách Điếm), New York, Columbia University Press, 2000; Moss Roberts, Dao De Jing. The Book of the Way (Đạo đức kinh), Berkeley, 2001. Tài liệu nghiên cứu: Sarah Allan & Crispin Williams (chủ biên): The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998 (Lão Tử Quách Điếm: Kỷ yếu hội thảo quốc tế của học viện Dartmouth tháng 5 năm 1998), Berkeley, Early China Special Monograph Series n° 5 (2000) (Chuyên đề Trung Quốc cổ đại); Carine Defoort & Hình Văn (chủ biên), đặc san Contemporary Chinese Thought: Guodian, Part I (Tư tưởng Trung Quốc hiện đại: Quách Điếm I), quyển 32, số 1 (2000).

[8] Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 36. Lịch sử chú sớ sách Lão Tử có thể xem công trình của cùng tác giả: Les Commentaires du Tao Tö King jusqu'au VIIe siècle (Phê bình chú giải Đạo đức kinh trước thế kỷ VII), Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1977.

[9] Sách này sử dụng bản dịch của Hoàng Gia Thành và Pierre Leyris, có sửa đổi ở nhiều chỗ, La Voie et sa vertu, Tao-te-king (Đạo đức kinh), Paris, Nxb. du Seuil, 1979. Bản dịch này bị phê bình rất nhiều, nhưng văn dịch giản dị, rất giàu chất thơ, dễ đọc dễ nhớ. Các bản dịch kinh điển khác có: Arthur Waley, The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese

Thought (Đạo và Đức: Tìm hiểu Đạo đức kinh và vị trí của nó trong tư tưởng Trung Quốc), London, Allen & Unwin, 1934; Bản dịch tiếng Pháp: J. J. L. Duyvendak, Tao Tö King, Le Livre de la Voie et de la Vertu (Đạo đức kinh), in lần thứ nhất năm 1949, Paris, Adrien Maisonneuve, tái bản năm 1981.

[10] Từ đời Hán đã có một số bản chú như bản của Hà Thượng Công (ra đời vào thế kỷ II), Lão Tử Tưởng Nhĩ chú (cuối thế kỷ II) và Lão Tử tiết giải (ít nhất cũng ra đời vào đầu thế kỷ IV) đã giải thích những đoạn thần bí trong sách Lão Tử thành thực hành dưỡng sinh, ví dụ các nội dung: Nhiếp sinh, Minh tưởng, Cấm dục, Nội đan…

Vô vi

Mặc dù sách *Lão Tử* có đặc trưng của một số tôn giáo bí truyền, song nó trước hết vẫn là một trước tác triết học nhằm cố gắng trả lời những câu hỏi chủ yếu của thời đại. Tuy cuốn sách không cho ta bất cứ một tài liệu nào, song những đặc điểm của nó có thể cho chúng ta một manh mối tốt nhất để xác định thời điểm sáng tác của nó là vào cuối thời kỳ Chiến Quốc. Với bối cảnh các cường quốc đều sống chết tranh giành vương bá, vấn đề cấp bách nhất là tìm hiểu xem làm thế nào để thoát ra khỏi hoàn cảnh bạo lực và tội ác đó, làm thế nào để có thể sống sót giữa các thế lực cường quyền tàn sát lẫn nhau. Những vấn đề này cho đến ngày hôm nay vẫn còn nguyên giá trị…

Sách *Lão Tử* trước hết kiên quyết loại bỏ chủ nghĩa đạo đức của Nho gia và chủ nghĩa hành vi cấp tiến của Mặc gia, đồng thời mượn quan điểm của họ để quay lại phê bình họ đã khiến Đạo suy vong như thế nào:

> Không trọng người hiền để cho dân không tranh (**§3**)
>
> Dứt thánh, bỏ trí, dân lợi gấp trăm;
>
> Dứt nhân bỏ nghĩa, dân lại hiếu từ (**§19**)
>
> Đạo lớn bị bỏ rồi mới có nhân nghĩa;
>
> Trí xảo xuất hiện rồi mới có trá ngụy;
>
> Lục thân[11] (cha mẹ, anh em, vợ chồng) bất hòa rồi mới sinh ra hiếu, từ;
>
> Nước nhà rối loạn mới có tôi trung (**§18**)

Cái "*vô vi*" (無為) mà sách *Lão Tử* nói rõ ràng là vô cùng mâu

thuẫn[12]: đối mặt với tranh đoạt, sự cai trị hà khắc, tàn sát, sự soán ngôi đoạt vị, cách khắc phục tốt nhất chính là vô vi. Toàn bộ cuốn sách chủ động tạo ra những nghịch lý đồng thời mài giũa nó thành nghệ thuật tư duy, chúng ta cần phải nhìn thấu qua những biểu tượng này để làm rõ rốt cuộc "vô vi" chỉ cái gì? Sách *Lão Tử* xuất phát từ một quan điểm vô cùng đơn giản, ai ai cũng có thể hiểu được, cho rằng sức mạnh của thế giới tự nhiên và thế giới con người luôn quay về điểm kết thúc là chính nó:

> Không dùng binh lực để mạnh hơn thiên hạ, vì việc như vậy thường hay "gậy ông đập lưng ông" [hiếu chiến thì lại chết vì chiến tranh]. (§30)
>
> Dụng tâm làm thì thất bại, cố chấp ý riêng thì hỏng việc.
>
> Vì vậy thánh nhân không làm nên không bại,
>
> Không chấp trước nên không hỏng việc. (**§64**)

---

[11] Lục thân là quan hệ nhân luân cơ bản của Nho gia: cha - con, anh - em, vợ - chồng.

[12] Lão Tử, chương 81. Từ chương 57 bắt đầu xuất hiện khái niệm này.

Vô vi phải phá vỡ sự bủa vây của bạo lực. Bằng cách nào? Từ bỏ xâm phạm, không lấy ác báo ác, không rơi vòng xoáy vô tận và bằng cách đó cuối cùng khiến cho sự khiêu khích phải thất bại.

Ẩn dụ Nước

Để miêu tả chiến lược "lấy phòng thủ để tấn công" - một chiến lược rất nổi tiếng vào giữa thế kỷ III Tr.CN, sách *Lão Tử* đã mượn một hình ảnh ẩn dụ mà các văn bản triết học thời kỳ Chiến Quốc đặc biệt ưa chuộng: Nước. Chúng ta đã từng gặp Nước trong sách Mạnh Tử, Mạnh Tử đã dùng đặc tính nước chảy chỗ trũng để ngầm chỉ đặc trưng hướng thiện tự nhiên của tính người. Trong sách *Lão Tử*, ẩn dụ Nước chiếm một vị trí quyết định, cách thức ẩn dụ cũng hầu hết tương tự, ở rất nhiều chỗ khiến cho người ta nghĩ đến chiến lược trong Tôn Tử Binh pháp:

> Phép dùng binh như thế nước, nước chảy từ trên chỗ cao xuống chỗ thấp; phép dùng binh là tránh chỗ địch mạnh mà đánh vào chỗ địch sơ hở. Nước chảy theo thế đất, việc

dùng binh thắng lợi là do đánh vào chỗ yếu của địch[13].

---

[13] Tôn Tử (Tôn Tử binh pháp), 6, ZZJC (Chư Tử tập thành), tr. 101-102. Bản dịch tiếng Anh của sách này: Roger Ames, Sun-tzu, The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts (Bản dịch mới Tôn Tử binh pháp: có tham khảo văn bản Ngân Tước sơn mới được phát hiện), New York, Ballantine Books, 1993. Tác giả này cũng hợp tác cùng D. C. Lau để dịch một trước tác về nghệ thuật chiến tranh khác ở thế kỷ IV Tr.CN - Tôn Tẫn binh pháp: Sun Pin, The Art of Warfare, New York, Ballantine Books, 1996. Bản dịch tiếng Pháp có: Jean Lévi, Sun Tzu, L'art de la guerre, Hachette, 1999.

Trong sách *Lão Tử*, Nước đại diện cho một nguyên tố nhu thuận nhất, bề ngoài có vẻ bình thường nhất, không thể chống lại bất cứ thứ gì, nhưng lại có thể xuyên thấu những vật chất cứng cỏi nhất:

> Người thiện vào bậc cao [có đức cao] thì như nước.
>
> Nước khéo làm lợi cho vạn vật mà không tranh với vật nào, ở chỗ mọi người ghét (chỗ thấp) cho nên gần với đạo. (**§8**)
>
> Trong thiên hạ không có cái gì mềm yếu hơn nước, nhưng việc công phá cái cứng rắn thì không có cái gì hơn nước, không có cái gì thay thế được nó.
>
> Yếu thắng mạnh, mềm thắng cứng, thiên hạ không ai không biết điều này, cũng không ai làm được. (**§78**)

Ẩn dụ Nước xuất hiện trong rất nhiều bàn luận về Đạo của các nhà tư tưởng Trung Quốc, Nước là hình tượng tuyệt vời nhất của Đạo: giống như Đạo, nước chảy không ngừng từ một ngọn nguồn duy nhất, thể hiện cho sự vô tận. Bản tính của nước là không thể nắm bắt, không thể cố định, là ranh giới của hư vô và vật chất, Vô (無) và Hữu (有), thay đổi không cùng.

Nước ở vào trung tâm của toàn bộ hệ thống biến hình. Vì luôn chảy xuống chỗ trũng, nước là nơi mà kẻ khác hướng đến, giống như một thung lũng. Vì sự khiêm nhường (humilité) và độ ẩm (humidité), nước mang đến sự sống cho vạn vật, do đó trở thành biểu tượng cho giới tính nữ: Âm, chinh phục Dương bằng lực hấp dẫn chứ không phải bằng cưỡng chế. Từ hình tượng Nữ, chúng ta nghĩ tới hình tượng người mẹ một cách rất tự nhiên, sách *Lão Tử* đã đương nhiên coi nó là một trong những miêu tả về Đạo - "Mẹ của vạn vật". Ở đây cần phải chỉ rõ rằng, khái niệm thai nghén, các

mô hình hữu cơ và sinh để chiếm một vị trí chủ đạo trong các hình thức biểu đạt khác nhau của tư tưởng Trung Quốc, bất kể là tôn giáo, vũ trụ luận hay "khoa học". Sách *Lão Tử* đặc biệt trọng Âm, đối lập với trật tự Nho gia thiên vị Dương một cách cực độ và lấy hình tượng người Cha làm chủ:

> Thần hang bất tử, gọi là Huyền Tẫn (Mẹ nhiệm màu);
>
> Cửa Huyền Tẫn là gốc của trời đất.
>
> Dằng dặc mà như bất tuyệt, tạo thành mọi vật mà không kiệt (hay không mệt). (§6)

Ẩn dụ Nước hoặc những ẩn dụ có liên quan đến Nước đều nhằm chứng minh một mâu thuẫn: mềm yếu thắng cứng mạnh. Điều này không phải để chứng minh sự trái ngược của một Trương Tam hay Lý Tứ nào đó, mà là nhằm đặt bản thân vào vị thế thấp hơn đối thủ, từ đó dẹp bỏ bạo lực, bởi vì mục đích của kẻ xâm phạm chính là muốn đặt đối phương vào vị thế của kẻ yếu. Nhân tiện, quan điểm này cũng là kỹ thuật chiến đấu cơ bản của võ thuật Trung Quốc đồng thời mở rộng ra cả các nền văn hóa Đông Á khác ("nhu đạo" (柔道), tiếng Nhật phát âm là Judo vốn có xuất xứ chính từ sách *Lão Tử*).

Tóm lại, vô vi mà hữu vi [không làm gì cả mà không có gì không làm] bằng cách thông qua lực hấp dẫn chứ không phải cưỡng chế, thông qua tồn tại chứ không phải phương thức sở hữu hoặc hành động.

Đây chính là điểm tương đồng với lễ chế của Nho gia, lễ chế của Nho gia cũng nhấn mạnh Đạo hài hòa:

> Khổng Tử nói: Không cần làm gì mà trị yên được thiên hạ, chỉ có vua Thuấn phải không? Vua Thuấn có làm gì đâu? Người chỉ giữ trang nghiêm đoan chính, ngồi ngoảnh mặt về phương Nam.
>
> Khổng Tử nói: Trị dân phải dùng đức, giống như sao Bắc Đẩu ở yên đó mà tất thảy các sao khác đều chầu về[14].

Đối sánh với Nho gia, điều chúng ta thấy được đó là, "vô vi" không có nghĩa là buông tay "không làm gì cả" theo nghĩa tiêu cực mà là từ bỏ mọi khiêu khích, thao túng, cố ý và can dự để cho sức mạnh vô hình của Đạo (tức Đức) có thể phát huy hiệu quả tuyệt đối của nó. Vô vi, chính là cái mà sách *Lão Tử* đã nói - "không để lại dấu vết", bởi vì "khéo đi thì không để lại dấu vết" (**§27**). Thánh nhân

"giúp vạn vật phát triển theo tự nhiên mà không dám can thiệp một cách càn rỡ" (**§64**), "khéo nuôi dưỡng vạn vật mà không chiếm làm của mình, làm mà không cậy khéo, thành công mà không để tâm" (**§2**).

---

[14] Luận ngữ XV (Vệ Linh công), 4; II (Vi chính), 1. Về "vô vi" của Nho gia, xem chương 2, chú thích số 26.

[15] Về sách này, xin xem chương 10, chú thích số 2.

Nghịch lý

Những thông tin mà sách *Lão Tử* tiết lộ được bắt đầu bằng một nghịch lý khiến người ta kinh ngạc, và lớp độc giả đầu tiên của nó đã nhanh chóng phát hiện ra điểm này. "Lão Đam quý nhu" [*Lão Tử* trọng "nhu"] (thiên "Bất nhân") - bộ sách tập hợp quan điểm của các trường phái khác nhau ra đời vào đêm trước cuộc thống nhất của nhà Tần vào thế kỷ III Tr.CN - Lã thị Xuân Thu đã nhận xét như vậy về *Lão Tử*15. Nghịch lý của *Lão Tử* cố tình đi ngược lại tư duy thông thường: quý nhược khinh cường, quý vô vi khinh hữu vi, quý âm khinh dương, quý hạ khinh thượng, quý vô tri khinh hữu tri... Sách *Lão Tử* nói "quý", không phải là muốn trừ bỏ cái mạnh giữ lại cái yếu, bởi vì khái niệm nhị nguyên trong tư tưởng Trung Quốc dường như chưa từng loại trừ lẫn nhau, mà là bổ sung cho nhau. Quan hệ đối lập giữa hai bên không mang tính logic mà là mang tính tuần hoàn hữu cơ với phương thức hình thành điển hình Âm/Dương. Nghịch lý căn bản nhất là cho rằng: Vô có giá trị hơn Hữu, Hư thắng Thực, Vô thắng Hữu:

> Ba mươi cái nan hoa cắm vào trục bánh xe, [khi bánh xe chuyển động thì không nhìn thấy nan hoa], nhưng chính nhờ cái không nhìn thấy đó mà xe mới dùng được.
>
> Nhồi đất sét để làm chén bát, nhưng chính nhờ khoảng trống ở trong mà chén bát mới dùng được.
>
> Đục cửa và cửa sổ để làm nhà, chính nhờ cái trống không đó mà nhà mới dùng được. (**§11**)

Sự ngược đời ở đây đã đi đến cực điểm: Vô hiện hữu hơn Hữu và Hư hữu hiệu hơn Thực. Sách *Lão Tử* cố tình đi theo hướng cực đoan, và con đường đó dốc đứng hơn rất nhiều so với sách Trang Tử, vì Trang Tử chủ yếu thỏa mãn với việc cười nhạo mối quan hệ

giữa Vật với Vật mà thôi. Sách *Lão Tử* không hỏi: "Anh làm sao biết được cái mà tôi nói là biết lại chẳng phải là cái tôi không biết? Anh cũng làm sao biết được cái mà tôi nói là không biết lại chẳng phải là cái tôi biết?"[16], nó cho rằng:

> Biết mình vẫn còn có chỗ không biết là cao minh vậy;
> không biết mà tưởng mình biết là sai lầm vậy.
>
> Nhận thức rõ sai lầm đó là sai lầm thì không phạm sai lầm.
>
> Thánh nhân không sai lầm chính vì coi nó là sai lầm cho nên không phạm. (**§71**)

---

[16] *Trang Tử 2 (Tề vật luận), xem chương 4, chú thích 21.*

Nghịch lý đối lập với tư duy theo thói quen và giá trị thông thường chính là nhằm chứng minh rằng: xác định một vật nào đó cũng chính là xác định mặt trái của vật đó. Vậy nên, sự phân biệt hoặc đối lập theo thói quen hoặc theo giá trị thông thường của chúng ta sẽ không có bất cứ một ý nghĩa nào:

> Ai cũng cho cái đẹp là đẹp, do đó mà phát sinh ra quan niệm về cái xấu;
>
> Ai cũng cho điều thiện là thiện, do đó mà phát sinh ra quan niệm về cái ác.
>
> Là vì Có và Không sinh lẫn nhau;
>
> Dễ và Khó tạo nên lẫn nhau;
>
> Ngắn và Dài làm rõ lẫn nhau;
>
> Cao và Thấp dựa vào nhau;
>
> Âm và Thanh hòa lẫn nhau;
>
> Trước và Sau nối theo nhau. (**§2**)

Trời đất bất nhân

Chúng ta nhanh chóng phát hiện ra, tất cả những nghịch lý này đều dựa trên một quy luật tự nhiên. Cương [cứng], Cường [mạnh], cái ở bậc trên, về bản chất đều là Nhu [mềm], Nhược [yếu], cái ở

bậc dưới; và hai cái đó sinh thành lẫn nhau trong một chu trình khép kín:

Vạn vật, cây cỏ khi sống đều mềm yếu, mà khi chết đều khô cứng… Cho nên lớn mạnh ở bậc dưới; mềm yếu ở bậc trên. (§76)

Sự mạnh mẽ sinh ra ở nơi mềm yếu; vạn vật, cuối cùng đều trở về cội nguồn của nó: "Biết bao vạn vật trên thế gian, rốt cuộc đều trở về nơi chúng sinh ra." Soi vào logic tự nhiên đó thì những vật vươn lên ắt sẽ bị chìm xuống, tăng cường sức mạnh của đối thủ chính là cách đẩy nhanh tối đa tốc độ lao dốc của sức mạnh ấy:

> Muốn cho vật gì thu rút lại thì tất hãy mở rộng nó ra đã.
>
> Muốn cho ai yếu đi thì tất hãy làm cho họ mạnh lên đã.
>
> Muốn phế bỏ ai thì tất hãy đề cử họ lên đã.
>
> Muốn cướp lấy vật gì thì tất hãy cho đã.
>
> Như vậy gọi là sâu kín mà sáng suốt.
>
> Vì mềm yếu thắng cứng mạnh. (**§36**)

Cái lẽ "sâu kín mà sáng suốt" này lấy "Từ" làm gốc, Từ 慈 là vấn đề mà sách *Lão Tử* bàn đến trong chương 67, và nó không có mấy chút liên quan với Tình yêu của Cơ Đốc giáo hay Từ bi của Phật giáo. Bậc hiền tài thể hiện lòng nhân từ của trời đất đối với vạn vật, và ông ta cũng như trời đất, "vô tư mà được việc cho mình" (**§7**). Cái được đề cập ở đây hoàn toàn không phải là vấn đề đạo đức mà chủ yếu là quy luật tự nhiên: giống như nước ngầm là "vua" của nước mặt tự nhiên, bởi vì nước ngầm chính là nguồn cung cấp cho nước trên bề mặt, Thánh nhân của Đạo gia cũng phải ở vào bậc thấp hơn so với người khác để cuối cùng khiến cho người khác cũng phải theo về cùng một hướng với ông ta. Đó chính là "vô vi nhi vô bất vi" [không làm gì cả mà không việc gì không làm].

Có một điểm rất quan trọng: những việc làm của Thánh nhân trong sách *Lão Tử* trái ngược với lẽ phải thông thường, vừa không phải là cố tình, cũng không phải là lập dị; sự khiêm nhường của họ hoàn toàn không phải nhằm trở nên mạnh mẽ hơn. Mà rất đơn giản, chỉ là vì quy luật tự nhiên của vạn vật là đi từ chỗ thấp đến chỗ cao, sau đó lại trở về nguồn cội. Trong khi nhân tính lại ra sức cản trở nguyên tắc này một cách hết sức phi lý nhằm đạt được quyền lực, nhằm chiếm được ưu thế. Thay vì bơi ngược dòng (hoặc giẫm chân tại chỗ), sách *Lão Tử* nêu lên một giải pháp đó là

thâm nhập vào dòng nước, để mặc sóng chở đi. Giống như người bơi giỏi trong sách Trang Tử "theo cái đạo của nước mà không theo ý muốn của riêng mình", *Lão Tử* hiểu rất rõ rằng, người ở trong vòng xoáy của sóng nước, muốn không bị nuốt chửng hay chôn vùi thì chỉ có một cách duy nhất, đó chính là thuận theo sóng, chỉ có như vậy mới có thể lại được nổi lên.

Ẩn dụ về nước và dòng nước lại một lần nữa chứng minh rằng, tự nhiên và đạo đức là hoàn toàn tách biệt, tức Trời với người là tách biệt. Mạnh Tử dùng ẩn dụ Nước nhằm chứng minh Tính thuận theo Đức: tính người bẩm sinh là thiện, giống như nước luôn chảy về chỗ trũng[17]. Còn sách *Lão Tử* ngược lại, cho rằng tự nhiên (tức Trời) hoàn toàn không có nội hàm đạo đức:

---

[17] *Xem chương 6, chú thích 14.*

> Trời đất bất nhân, coi vạn vật như chó rơm;
>
> Thánh nhân bất nhân, coi trăm họ như chó rơm.
>
> Khoảng giữa trời đất như ống bễ,
>
> Hư không mà không kiệt, càng chuyển động, hơi lại càng ra.
>
> Càng nói nhiều lại càng dồn mình vào thế bí, không bằng im lặng giữ ở trong lòng. (**§5**)

Nho gia chú trọng Trung, coi nó là cơ chế để cân bằng hài hòa những thứ bất định và biến động. Đạo gia lại tìm kiếm trung tâm, tức cái Nguyên sơ:

> Đạo, bản thể thì hư không mà tác dụng thì cơ hồ vô cùng,
>
> Nó uyên áo mà tựa như làm chúa tể vạn vật.
>
> Nó mài mòn đi những sắc nhọn, gỡ những rối loạn, che bớt ánh sáng, hòa đồng với trần tục;
>
> Nó sâu kín [không hiện] mà dường như trường tồn.
>
> Ta không biết nó là ai; có lẽ nó có trước chúa tể của vạn vật. (**§4**)

Sự đồng hóa giữa trung tâm và Khởi nguyên đã mở ra một không

gian mang tính biểu tượng cho tâm linh và thực hành tôn giáo. Đạo gia cho rằng, thế giới "hướng về trung tâm và cũng hướng về đỉnh cao, hai cái đó thống nhất với nhau. Đạo gia kiến tạo nên trung tâm đồng thời đặt mình vào trong đó nhưng cũng buộc phải đảm bảo mối liên hệ giữa cao với thấp, hưng thịnh và suy tàn, vì vậy nó đã dùng hàng loạt những công cụ biểu tượng, ví dụ như những quy phạm vũ trụ được thiêng hóa hay các quẻ (trong *Kinh Dịch*)"[18].

---

[18] *Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 23. Về Kinh Dịch, xin xem chương 11.*

Giá trị chính trị của Vô vi

Cái ý "bất nhân" trong sách *Lão Tử* đã tạo ra cơ hội để Pháp gia bắt lấy, thay vì cho rằng các chuẩn tắc đạo đức đều là viển vông và vô dụng, Pháp gia đã lựa chọn tiến xa hơn một bước là hoàn toàn vứt bỏ nó, mục đích chính là nhằm khẳng định sự xâm phạm và sức mạnh[19]. Rất rõ ràng, một số khái niệm căn bản của Pháp gia được dựa trên *Lão Tử*, thậm chí *Lão Tử* còn là nguồn cảm hứng trực tiếp cho *Hàn Phi Tử* - tập đại thành của Pháp gia. Vô vi - với tư cách là trung tâm tư tưởng chính trị của Pháp gia, chính là nguyên tắc không can thiệp lẫn nhau trong *Lão Tử*:

---

[19] *Về Pháp gia, xin xem chương 9.*

> Không trọng người hiền để cho dân không tranh.
>
> Không quý của hiếm để cho dân không trộm cướp,
>
> Không phô bày cái gì gợi lòng ham muốn, để cho lòng dân không loạn.
>
> Cho nên, chính trị của Thánh nhân là làm cho dân: lòng thì hư tĩnh, bụng thì no, tâm trí thì yếu [không ham muốn, không tranh giành], xương cốt thì mạnh.
>
> Khiến cho dân không biết, không muốn,
>
> Khiến cho bọn trí xảo không dám hành động.
>
> Theo chính sách "vô vi" thì thiên hạ thái bình. (**§3**)

Nói cách khác, đời sống của nhân dân càng giản đơn chất phác thì cái cách "vô vi nhi trị" [không làm gì mà gây nền thái bình thịnh trị] càng dễ thực hiện, sự vụ quốc gia cơ bản không hề cần đến bậc quân vương phải nhúng tay vào, bởi vì tất cả đều thuận theo tự nhiên. Nhưng ở trong đoạn trích trên chúng ta có thể thấy được những mầm mống của chủ nghĩa cực quyền (chuyên chế) của Pháp gia: "khiến cho dân ấm no, không ham muốn". Thiết lập một trật tự trên cơ sở là điều kiện vật chất tối thiểu đồng thời duy trì trật tự ấy bằng sự vô tri của người thống trị, khiến cho kẻ bị trị không tư duy, không tìm kiếm bất cứ một sự tiến bộ kỹ thuật nào:

> Dùng chính trị mà trị nước, dùng thuật kỳ mà tác chiến, (nhưng cả hai cách đó đều không thích hợp), chỉ vô sự mới được thiên hạ.
>
> Do đâu mà biết được như vậy?
>
> Do lẽ này:
>
> Thiên hạ mà có nhiều lệnh cấm thì nước càng nghèo (vì làm thì sợ mắc tội này tội khác);
>
> Dân càng có nhiều vũ khí sắc bén thì đất nước càng hỗn loạn;
>
> Người trên càng nhiều kỹ xảo thì việc bậy càng sinh ra nhiều;
>
> Pháp lệnh càng nghiêm khắc thì đạo tặc càng nổi.
>
> Cho nên Thánh nhân bảo:
>
> Ta không làm gì (vô vi) mà dân tự cải hóa,
>
> Ta ưa thanh tĩnh mà dân tự nhiên thuần chính, Ta không ban giáo lệnh mà dân tự no đủ,
>
> Ta vô dục mà dân tự hóa ra chất phác. (**§57**)

Nếu như chúng ta thừa nhận một quan điểm phổ biến và thịnh hành coi Đạo gia là học thuyết giáo dục trí tuệ cá nhân, vậy thì sự hiện diện của lý luận chính trị này trong *Lão Tử* sẽ khiến chúng ta ngạc nhiên. Trên thực tế, chỉ có Trang Tử là thể hiện rằng hoàn toàn không muốn tham dự chính trị, còn ngược lại, chính trị chiếm một cấp độ cực kỳ quan trọng trong thực hành đạo của *Lão Tử*, và đó chính là lĩnh vực tốt nhất để thúc đẩy vô vi. Ở phần sau,

chúng ta sẽ thấy Pháp gia đã nhìn thấy điểm tương đồng giữa các bậc hiền nhân Đạo gia và các bậc quân vương, mà nói theo lời của Hà Thượng Công (khoảng thế kỷ II) là giữa "trị thân và trị quốc", như thế nào. *Lão Tử* kỳ thực hoàn toàn có thể được giải thích theo hướng của một luận thuyết chính trị điển hình mà tôn chỉ của nó là: "Cai trị một nước lớn cũng giống như nấu nướng một một con cá nhỏ" (§60).

Trở về với tự nhiên

Vô vi, tức mọi hành vi có chủ đích, được dẫn dắt đều bị cấm, hành vi chỉ thực sự có hiệu quả khi nó thuận theo tự nhiên. Cùng với khái niệm trung tâm vô vi này chính là vấn đề trở về với cái tự nhiên ban đầu. Chúng ta có thể thấy, vô vi có mối quan hệ với nước, còn cái tự nhiên ban đầu được so sánh với phác [khúc gỗ thô], tố [tơ sống] hay đứa trẻ sơ sinh[20]:

> Biết rõ cái Hùng (giống đực/mạnh mẽ) của mình nhưng lại an nhiên ở vào địa vị Thư (giống cái/mềm yếu) để làm khe nước cho thiên hạ.
>
> Làm khe nước cho thiên hạ, thì cái đức vĩnh cửu bất biến sẽ không mất mà trở về trẻ thơ (hồn nhiên).
>
> Biết rõ cái trong sáng của mình nhưng lại an nhiên ở vào thế tối tăm để làm phép tắc cho thiên hạ;
>
> Làm phép tắc cho thiên hạ thì cái đức vĩnh cửu bất biến sẽ không sai lạc, mà trở về với vô cực (bản thể của đạo).
>
> Biết rõ cái cao thượng của mình nhưng lại an nhiên ở vào thế thấp hèn để làm cái hang cho thiên hạ;
>
> Làm cái hang cho thiên hạ thì cái đức vĩnh cửu bất biến sẽ đầy đủ, mà trở về mộc mạc như gỗ chưa đẽo.
>
> Gỗ chưa đẽo, xẻ ra thì thành đồ dùng; thánh nhân dùng nó bèn trở thành kẻ thống lĩnh trăm quan, cho nên một chế độ hoàn thiện thì không gây chia cắt. (**§28**)

---

[20] Lưu ý phác 樸 tố 素 ghép lại với nhau, trong tiếng Trung hiện đại chỉ "đơn giản".

Sách *Lão Tử* nhiều lần nhắc đến đứa trẻ sơ sinh, nó là biểu tượng của Khí ở trạng thái thuần túy, là Đức (sức mạnh của Đạo), là nguyên khí chưa bị tổn hại và sức mạnh chưa bị dẫn dắt. Cuộc đời của con người từ lúc khởi đầu cho đến khi kết thúc chính là quá trình tiêu hao nguyên khí này và quá trình đó là không thể xoay chuyển, trừ khi bồi đắp và nuôi dưỡng Khí cho bản thân mình:

> Người nào có đức dày thì như con đỏ.
>
> Độc trùng không chích, mãnh hổ không vồ, ác điểu không quắp.
>
> Xương yếu gân mềm mà tay nắm rất chặt, chưa biết giao hợp mà con cu dựng đứng, như vậy là tinh khí sung túc.
>
> Suốt ngày gào hét mà giọng không khản, như vậy là khí cực hòa.
>
> Biết cái lẽ "hài hòa" thì gọi là "thường" (bất biến), biết giữ cái lẽ thường không mất thì gọi là "sáng".
>
> Túng dục tham sinh thì gọi là điềm xấu.
>
> Để cho lòng [dục] sai khiến cái "khí" thì gọi là "cường".
>
> Vật nào cường tráng thì sẽ già, như vậy là không hợp đạo, không hợp đạo thì sớm chết. (**§55**)
>
> Cho hồn, phách thuần nhất, không rời đạo được không?
>
> Cho cái khí tụ lại, mềm mại như đứa trẻ sơ sinh được không? Gột rửa tâm linh cho nó không còn chút bợn được không?
>
> Yêu dân trị nước bằng chính sách vô vi được không?
>
> Vận dụng cảm quan để giữ hư tĩnh được không?
>
> Chân tri sáng rỡ hiểu biết được tất cả mà không dùng tới trí lực được không? (**§10**)

Trở về với Nguyên sơ

"Vô vi" là một cách để trở về với trạng thái tự nhiên khi chúng ta mới sinh ra. Ở đây, trở về với đứa trẻ mới lọt lòng không phải là đề xướng vô tri, mà là trở về với ngọn nguồn đã đánh mất. Trong tiếp

xúc với đứa trẻ sơ sinh, con người ta đặc biệt tiếc thương cái khởi nguồn đã mất. Chúng ta hiểu rất rõ rằng mình từ đó mà ra, nhưng tất cả dường như đã bị xóa nhòa, rất khó để trở về trạng thái ban đầu ấy.

Từ góc độ tập thể, điều này cũng chỉ việc trở lại với thuở ban đầu khi nhân tính được sinh ra, trở về với thuở ban đầu trước khi hình thành một xã hội có tổ chức, có thể chế. Trái ngược với lý thuyết của các nhà nhân loại học hiện đại, đất nước nguyên thủy mà sách *Lão Tử* ước ao không hề có bất cứ một hình thức xâm phạm lẫn nhau nào, xã hội không cưỡng chế cá nhân, sự thiếu vắng của đạo nghĩa, pháp luật và trừng phạt không hề làm dẫn đến sự xâm phạm giữa người và người, không có chiến tranh và mâu thuẫn, cũng không có ý thức cạnh tranh và ý muốn lãnh đạo. Ước mơ này được thể hiện trong một cuộc sống điền viên theo mô hình quần thể nhỏ tự cấp tự túc, nước này có thể nghe được tiếng gà gáy chó sủa của nước kia nhưng lại giữ một khoảng cách nhất định để tránh bất hòa rắc rối:

> Nước nhỏ, dân ít.
>
> Dù có đủ mọi thứ cao sang cũng không dùng đến. Ai nấy đều coi sự chết là hệ trọng nên không đi đâu xa. Có thuyền, xe mà không ngồi, có binh khí mà không bày. [Bỏ hết văn tự] bắt dân dùng lại lối thắt dây thời thượng cổ.
>
> Thức ăn đạm bạc mà thấy ngon, quần áo tầm thường mà cho là đẹp, nhà ở thô sơ mà thích, phong tục giản phác mà lấy làm vui (nghĩa là chỉ lo ăn no, mặc ấm, ở yên, sống vui, ghét xa xỉ). Các nước láng giềng gần gũi có thể trông thấy nhau, nước này nghe được tiếng gà tiếng chó ở nước kia, mà nhân dân các nước ấy đến già chết cũng không qua lại với nhau[21]. (**§80**)

Sách *Lão Tử* tin tưởng sâu sắc rằng, con người, ở thuở ban đầu của nó, ở trong bản tính tiền xã hội của nó, hoàn toàn không có bản tính xâm phạm. Trạng thái ban đầu này được miêu tả thành hình tượng lý tưởng của bậc Thánh nhân Đạo gia, dù hình thức "tối tăm mơ hồ" nhưng biết "hút dưỡng chất từ Mẹ", nghĩa là vục vào Cội nguồn, tức cái gốc của Đạo:

> Dứt học thì không lo. Dạ (giọng kính trọng) với ơi (giọng coi thường) khác nhau bao nhiêu? Thiện với ác khác nhau thế nào? Cái người ta sợ, ta không thể không sợ. Rộng lớn thay, biết đâu là bờ!

Mọi người hớn hở như hưởng bữa tiệc lớn, như lên đài thưởng xuân; riêng ta không mảy may xúc động, như đứa trẻ mới sinh, chưa biết vui cười; lẻ loi chiếc bóng, xiêu hồn lạc phách, bởi vì tìm không thấy chốn về.

Tựa như mọi người đều sung túc dư thừa, riêng ta thiếu thốn; lẽ nào lòng ta ngu muội, đần độn như con đỏ!

Người đời rực rỡ, riêng ta tối tăm; người đời sáng rõ, riêng ta mơ hồ. Nỗi buồn bực, tựa như sóng biển cuộn trào, nỗi giày vò, khác nào mãi mãi không bao giờ ngừng lặng.

Mọi người đều có chỗ dụng võ, riêng ta ngoan cố mà tách biệt. Riêng ta khác người, biết hút dưỡng chất từ Mẹ (tức Đạo). (**§20**)

---

21 Lý tưởng tiểu quốc quả dân cũng được phát huy trong Liệt Tử, có lẽ được gợi dẫn từ trường phái Nông gia. Lý tưởng này cũng không thể không khiến người ta nghĩ đến quan niệm "tỉnh điền" của Mạnh Tử (xem chương 6, chú thích số 9, 11). "Thắt dây" là phương thức giao lưu thời nguyên thủy khi chưa có ngôn ngữ được kể lại trong truyền thuyết.

Đạo

Khái niệm vô vi, tự nhiên nguyên sơ thuần phác ngầm chứa khái niệm trở về: trở về thuở ban đầu, trở về Đạo. Giống như sách Trang Tử đã có sự phân biệt giữa chữ Đạo viết hoa/số ít với chữ đạo viết thường/ số nhiều, chữ "Đạo" này trong sách *Lão Tử* không chỉ là Đạo vô vi, mà chủ yếu là Đại "Đạo", bất luận xét từ tính toàn vẹn, nguyên tắc hay khởi đầu của nó, nó đích thị là chân lý tuyệt đối (la réalité ultime). Vậy nên, "Đạo" mới là chữ đầu tiên trong chương mở đầu của sách *Lão Tử*, mặc dù chúng ta mãi mãi không có cách nào biết được chữ cuối cùng của sách là gì:

Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải là đạo vĩnh cửu bất biến;

Tên mà có thể đặt ra để gọi nó [đạo] thì không phải là tên vĩnh cửu bất biến.

"Không", là gọi cái bản thủy của trời đất;

"Có", là gọi mẹ sinh ra muôn vật.

> Cho nên, tự thường đặt vào chỗ "Không" là để xét cái thể vi diệu của nó [Đạo];
>
> Tự thường đặt vào chỗ "Có" là để xét cái [dụng] vô biên của nó[22]. (**§1**)

---

[22] "Đạo khả đạo" cũng có thể được hiểu là: "Cái Đạo mà chúng ta có thể diễn đạt được" hoặc "Cái Đạo có thể gọi là Đạo".

Hai câu đầu trong đoạn này đã nêu ra một vấn đề không thể diễn tả bằng lời, và ngay lập tức đã phân biệt Đại Đạo trong Lão Tử với những tiểu đạo có thể miêu tả được khác. Đạo - khái niệm cơ bản và toàn vẹn này được đặt chung với Danh, và ngay từ đầu đã được giải thích bằng vấn đề ngôn từ. Trong bốn câu tiếp theo, Đạo có một diện mạo song trùng: Vô và Hữu, vừa không thể diễn tả vừa có thể diễn tả. Với tư cách là cái ban đầu tuyệt đối, trước khi trời đất được tạo lập, Đạo không thể được gọi tên. Nhưng, sau khi trời đất được tạo lập, được hiển hiện ra, Đạo có thể được đặt tên, và nó được gọi là "Mẹ của vạn vật".

Trong những câu văn biền ngẫu của chương mở đầu này, tính không thể miêu tả không hề được nói rõ, nó chỉ được bộc lộ trong sự đung đưa của từng hàng chữ. Để không bị giằng co ở một quan điểm nào đó (hoặc tán thành hoặc phản đối), *Lão Tử* đã nhanh chóng đưa ra một quan điểm trái ngược, giống như một diễn viên xiếc đang đi trên chiếc dây "không thể diễn tả": lúc thì nghiêng sang phải, lúc lại nghiêng sang trái, và nhờ vào sự chao nghiêng đó mà tiến lên phía trước một cách "nhẹ nhàng không chịu nổi". Đoạn đầu của *Lão Tử* đã kết thúc như thế này:

> Hai cái đó [Không và Có] cùng từ Đạo ra mà khác tên, đều là huyền diệu.
>
> Huyền diệu rồi lại thêm huyền diệu, đó là cửa của mọi biến hóa kỳ diệu.

Quả thực, Huyền - diện mạo song trùng này của Đạo - chỉ có một tầng thứ: Đạo là cái "Thường" [bất biến] không thể diễn tả, đồng thời lại bao hàm mọi hiện thực có thể miêu tả, hai cấp độ này không thể tách rời. Cũng tức là nói, "Thường" hay "Nhất" không phải là cái tuyệt đối nấp sau "Biến" hoặc "Đa", không phải cái được gọi là một chân tướng khác đằng sau tấm mạng che mặt là cái vẻ bề ngoài. Chúng ta đã thấy, chủ nghĩa hoài nghi của Trang Tử không chú trọng đối lập nhị nguyên của ngôn từ/chân tướng, vẻ

bề ngoài/chân tướng. Sự đối lập giữa Thường và Biến, Nhất và Đa của ngôn từ chỉ là sự miêu tả khác nhau đối với cùng một sự vật: "Hai cái đó cũng từ Đạo ra mà khác tên". Nó "huyền diệu trên cả huyền diệu", thậm chí Hữu và Vô cũng không phải là hai chân tướng khác nhau.

Theo *Lão Tử*, cái đánh lừa chúng ta không phải là những giác quan chỉ khiến cho chúng ta nắm bắt được vẻ bề ngoài; thật nực cười khi chúng ta tự cho rằng đã nắm bắt được căn nguyên của chân tướng và đó là kết quả của việc chúng ta sử dụng ngôn từ để phân biệt. Những sự phân biệt đó đã làm mê hoặc đồng thời hạn chế chức năng các giác quan của chúng ta, kích thích Dục [ham muốn] và sự bồng bột của chúng ta, khiến cho nó hỗn loạn không ngừng, trong khi Đạo là tĩnh:

> Đạo vĩnh cửu thì không làm gì (vô vi - vì là tự nhiên) mà không gì không làm (vô bất vi - vì vạn vật nhờ nó mà sinh, mà lớn);
>
> Bậc vua chúa giữ được Đạo thì vạn vật sẽ tự biến hóa (sinh, lớn).
>
> Trong quá trình biến hóa, tư dục của chúng phát ra thì ta dùng cái mộc mạc vô danh (tức bản chất của Đạo) mà trấn áp hiện tượng đó, khiến cho vạn vật không còn tư dục nữa.
>
> Không còn tư dục mà trầm tĩnh thì thiên hạ sẽ tự ổn định. (§37)

Từ Đạo đến vạn vật

Thường và Nhất, so với Biến và Đa thì hoàn toàn không siêu nghiệm. Mà ngược lại, hiện thực được sinh thành trực tiếp, hữu cơ từ trong toàn bộ tính đa dạng của nó không phải là hành vi sáng thế hư vô[23]:

> Đạo sinh ra một, một sinh ra hai, hai sinh ra ba, ba sinh vạn vật. Vạn vật đều cõng âm mà ôm dương, điều hòa bằng khí hư không ["xung khí dĩ vi hòa"].(**§42**)

---

[23] Có thể tham khảo R. Tr. Peerenboom, "Cosmogony, the Taoist Way" (Vũ trụ hóa sinh luận: Đạo của Đạo gia), Journal of Chinese Philosophy (Kỳ san triết học Trung Quốc), 17 (1990), tr. 157-174.

Đoạn văn này thường xuyên được trích dẫn bởi vì nó có thể được giải thích từ nhiều góc độ khác nhau, đặc biệt là từ góc độ của vũ trụ khởi nguyên luận. Đạo sinh Nhất, cũng tức là cái toàn vẹn là cái chân thực, cái toàn vẹn được hiển hiện ra thành nguyên khí. Sức sống của Khí chính là phương thức tồn tại của Đạo, điều đó cho thấy, "Nhất" hoàn toàn không thống nhất một cách tuyệt đối, không bị gông cùm trong tính đặc thù và chỉnh thể của chính nó, mà phân tán trong nhị nguyên Âm/Dương hay Trời/Đất. Tuy nhiên, nhị nguyên hoàn toàn không phải là kết cục của chính nó: nếu như không có khả năng thay đổi do quan hệ tam nguyên mang lại, nhị nguyên sẽ bị giằng co trong mối quan hệ không có sức sống ngơ ngác nhìn nhau bất lực. Nhị nguyên của khí Âm/Dương đã được kích hoạt bởi "Không" như thế ("Không" chính là một hàm nghĩa khác của "xung khí" [沖氣], đôi khi còn được gọi là "trung khí" [中氣]). Trong khái niệm vũ trụ học thịnh hành đời Lưỡng Hán, mối quan hệ tam nguyên này được thể hiện thành cấu trúc tam nguyên Thiên - Địa - Nhân[24]. Mối quan hệ tam nguyên đó lúc đóng lúc mở, tự cấp tự túc, có khả năng vô hạn, trong tính đặc thù của nó chứa đựng tổng thể vũ trụ hữu hình và vô hình đồng thời cũng chứa đựng tính đa dạng tạo nên vũ trụ. Một số phát ngôn cuối đời Đông Hán cho rằng hình tượng không gian là biểu hiện nổi bật của nhị nguyên Thiên - Địa, còn tiết tấu tam nguyên (sinh, trưởng, tử) lại là sự vận động của thời gian và sự trưởng thành. Bắt đầu từ mối quan hệ tam nguyên, mọi thứ đều trở thành có thể: "Tam" mở ra "Đa" vô hạn. Chúng ta thấy, từ Đạo đến vạn vật, "Nhất" đã biến thành "Đa". Trong quá trình này, cái nguyên khí ban đầu tinh diệu vô cùng đã từng bước phân hóa thành cái Khí ngày càng thô, ngày càng dày đặc và chắc chắn.

---

[24] Bàn luận về cấu trúc tam nguyên, có thể tham khảo: Anne Cheng, "De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise" (Bàn về vị trí của con người trong vũ trụ: khái niệm tam nguyên Thiên - Địa - Nhân cuối thời Tiên Tần), đăng trên Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 3 (1983), tr. 11-22. Theo thư tịch Đạo gia thế kỷ II - III là Thái Bình Kinh (xem chương 12, chú thích 67): "Vật vốn khởi nguồn từ nguyên khí. (…). Nguyên khí tựa như tự nhiên, ngưng tụ thành Một, gọi là Trời vậy; chia tách sinh ra Âm mà thành Đất, gọi là Hai vậy; vì Trời cao đất thấp, âm dương tương hợp sinh ra Người, gọi là Ba vậy." (Quyển 67: Lục tội thập trị quyết, quyển 73-85).

Khát vọng quay về với cái toàn vẹn đã mất cũng được thể hiện trong những nền văn hóa khác. Tuy nhiên, chỗ độc đáo của tư tưởng Trung Quốc là ở tính tiếp diễn trong sự qua lại không ngừng giữa Vô và Hữu, vô hình và hữu hình. Cái khó của việc miêu tả cái không thể miêu tả là ở chỗ, cái Vô của cái không thể

miêu tả là "Nhất" nhưng cũng lại là "Đa", nó vừa không thể diễn tả bằng lời vừa có thể diễn tả. Đó chính là một chủ đề xuất hiện trở đi trở lại trong *Lão Tử*:

> Có một vật hỗn độn mà thành trước cả trời đất.
>
> Nó yên lặng (vô thanh), trống không (vô hình), đứng một mình mà không thay đổi (vĩnh viễn bất biến), vận hành khắp vũ trụ mà không ngừng, có thể coi nó là mẹ của vạn vật trong thiên hạ.
>
> Ta không biết nó là gì, tạm đặt tên nó là Đạo, miễn cưỡng gọi nó là lớn (vô cùng).
>
> Lớn (vô cùng) thì lưu hành (không ngừng), lưu hành (không ngừng) thì đi xa, đi xa thì trở về (quy căn). (**§25**)

Phản đạo hay huyền đạo

Chữ Phản 反 đến đây buột miệng được thốt ra. Ở đây có thể tìm thấy chỗ bí ẩn của Đạo và học Đạo. Như đoạn trích dưới đây, chỉ vài ba câu mà thể hiện được chỗ tinh túy của *Lão Tử*:

> Luật vận hành của Đạo là trở lại lúc đầu [trở lại gốc], diệu dụng của Đạo là khiêm nhu.
>
> Vạn vật trong thiên hạ từ "Có" mà sinh ra; "Có" lại từ "Không" mà sinh ra. (**§40**)

Như chúng ta đã thấy, Phản, trước hết là trở về (retour), một số nhà nghiên cứu sử dụng từ "régression" [trở lại] với trạng thái ban đầu của bản tính mộc mạc: đối với cá thể, là trở về với trạng thái yếu mềm của đứa trẻ sơ sinh; đối với cả nhân loại, là trở về với bản tính không tranh đua giành giật. Tiến một bước nữa, đó là trở về với trạng thái thuần phác của "Hữu" (có), tiến thêm một bước nữa, đó là trở về với "Thượng vô" (vẫn còn chưa có gì). Nói chính xác, "Thượng vô" chính là trạng thái vẫn còn chưa hiển lộ ra: trạng thái hợp thành nguyên sơ, hoàn toàn tự lập. *Lão Tử* cũng giống như *Trang Tử*, đều gọi nó là cái "tự nhiên":

> Cho nên đạo lớn, trời lớn, đất lớn, vua cũng lớn.
>
> Trong vũ trụ có bốn cái lớn mà vua là một.
>
> Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước đạo,

đạo bắt chước tự nhiên. (**§25**)

Học Đạo, chính là "thoái" và "phản" mọi tiến trình theo thói quen, tức "phản đạo":

> Theo học [hiểu theo nghĩa thường] thì mỗi ngày [dục vọng và tinh thần hữu vi] một tăng; theo đạo thì mỗi ngày [dục vọng và tinh thần hữu vi] một giảm.
>
> Giảm rồi lại giảm cho tới mức vô vi, không làm.
>
> Không làm mà không gì là không làm. (**§48**)

Rất rõ ràng, Đạo của Nho gia hoàn toàn trái ngược: học là một quá trình tiến bộ và tích lũy. Còn đối với *Lão Tử*, "học Đạo" là đi trên con đường không có đường, là "học bất học" [học cho được vô tri vô thức] (§64), là "tổn", tức rút giảm đến chỗ đơn giản nhất, cho đến khi đột nhiên lĩnh ngộ được Vật, trực tiếp nắm bắt được Vật. Tác động tức thời và không thể cưỡng lại này chính là "Đức" (德), sức mạnh của Đạo. Đạo, không thể phân chia, nó chỉ có thể được hiểu thông qua quá trình vận hành, biểu hiện và sức mạnh hành vi của nó. Có thứ hành vi nào hiệu quả hơn là để cho sự toàn năng của Đạo (Đức) tùy ý chi phối? Còn có hành vi nào có thể chống lại việc vận hành cùng hướng với Đạo?

Xét từ góc độ đó, vô vi đẩy đến cực điểm đã tiếp cận với một thái độ tồn tại: tồn tại trong trạng thái đơn giản nhất có thể. Bởi vì, ngay cả với tư cách là một phương thức tồn tại thì cũng có mong muốn trở thành một ai đó, hay chứng minh bản thân, hay như Trang Tử nói là "vi tư" (vì mình):

> Trời đất trường cửu.
>
> Sở dĩ trời đất trường cửu được
>
> Là vì không sống riêng cho mình,
>
> Nên mới trường sinh được.
>
> Vì vậy Thánh nhân đặt thân mình ở sau mà thân lại được ở trước,
>
> Đặt thân mình ra ngoài mà thân mới được bảo toàn.
>
> Như vậy chẳng phải vì Thánh nhân không tự tư
>
> Cho nên thành được việc riêng của mình ư? (**§7**)

Mọi hình thức tu luyện đều bắt đầu từ việc "từ bỏ", từ bỏ cái tôi riêng tư hẹp hòi hữu hạn. Chúng ta có thể coi sự trở về mà *Lão Tử* nói là một kiểu thể nghiệm thần bí, đại ý có thể hiểu là: thay vì cố gắng muốn vượt qua những kinh nghiệm đã có, muốn phân biệt thiện ác, thà rằng dốc sức để trở về thế giới này, cho đến khi có thể hoàn toàn tan hòa vào trong cái Vô. Xét từ ý nghĩa đó, học thuyết Đạo gia thần bí là học thuyết duy nhất có phương diện tâm linh trong tư tưởng Trung Quốc trước khi Phật giáo du nhập với một hướng đi hoàn toàn khác với sự đặt cược vào con người của Khổng Tử:

> Người nào biết [đạo] thì không nói [về đạo], người nào nói thì không biết. Ngăn hết các lối [tai, mắt, mũi, miệng], đóng hết các cửa [tức đừng để cho cảm quan gây dục vọng, cứ giữ lòng hư tĩnh], mài mòn đi những sắc nhọn, gỡ những rối loạn, che bớt ánh sáng, hòa với trần tục, như vậy gọi là "huyền đồng" (hòa đồng với vạn vật một cách hoàn toàn). (§56)
>
> Hết sức giữ được cực hư, cực tĩnh xem vạn vật sinh trưởng ta thấy được quy luật phản phục (vạn vật từ vô mà sinh ra rồi trở về vô).
>
> Vạn vật phồn thịnh đều trở về căn nguyên của chúng [tức đạo]. Trở về căn nguyên thì tĩnh, [tĩnh là bản tính của mọi vật, cho nên] trở về căn nguyên gọi là "trở về mệnh". Trở về mệnh là luật bất biến (thường) của vật, biết luật bất biến thì sáng suốt. (**§16**)

Chương 8

Tuân Tử, truyền thừa thực tế của Khổng Tử

Cũng giống như sách *Lão Tử*, sách *Tuân Tử* có lẽ cũng là đại diện tiêu biểu của "làn sóng thứ hai" trong các trào lưu triết học thời kỳ Chiến Quốc. Cũng giống như Đạo của *Lão Tử* không trầm tư giống như Đạo của *Trang Tử*, so với những thông điệp Nho gia của *Mạnh Tử*, sách *Tuân Tử* mở màn đã vô cùng đanh thép, giọng điệu cứng rắn của nó khiến người ta kinh ngạc. Hơn thế nữa, so với *Mạnh Tử*, *Tuân Tử* khiến cho người ta cảm thấy như một nhà luận chiến: tư tưởng của ông được hình thành từ tranh biện, ông luôn mượn những quan điểm mà ông phê bình nhưng không phải lúc nào cũng sử dụng biện pháp đó một cách tự giác.

Mọi người thường cho rằng, *Mạnh Tử* và *Tuân Tử* đại diện cho hai phương diện bổ sung lẫn nhau của truyền thống Nho giáo. *Mạnh Tử* là phương diện lý tưởng, tin tưởng sâu sắc đối với sự đặt cược vào con người của Khổng Tử và nhấn mạnh bản tính Thiện của con người; *Tuân Tử* lại là phương diện thực tế, sâu sắc và nghiêm khắc. Trên phương diện "bậc trí hành" [hành động đến cùng], *Tuân Tử* thậm chí khiến cho người ta cảm thấy ông thuộc Pháp gia: không hề ngẫu nhiên khi Hàn Phi Tử và Lý Tư đều là những học trò xuất sắc nhất của *Tuân Tử*. Hàn Phi Tử đã truyền cho Pháp gia cái dưỡng chất triết học cao quý, còn Lý Tư thì trở thành Tả Thừa tướng của Tần Thủy Hoàng - người có sở trường trong các thủ đoạn độc tài. Điều đáng suy nghĩ là, "Đại cách mạng Văn hóa vô sản" (1966-1976) sau này đã đơn giản hóa những tranh luận tư tưởng của các trường phái thời Chiến quốc thành "Nho Pháp chi tranh" [tranh luận giữa Nho gia và Pháp gia], và do nhu cầu của phong trào mà *Tuân Tử* - vốn dĩ luôn được coi là Nho gia - lại được xếp vào trong hàng ngũ của Pháp gia.

Điểm khác biệt của *Tuân Tử* so với *Mạnh Tử* trước hết là ở văn thể. *Mạnh Tử* mô phỏng Luận ngữ, áp dụng thể tài đối thoại giữa thầy và những người đối thoại khác nhau; *Tuân Tử* gồm tổng cộng 32 chương, mỗi chương được triển khai trình bày lý luận xoay quanh một chủ đề xác định, đối thoại hỏi - đáp chỉ được diễn ra giữa người phát vấn tưởng tượng và tác giả nặc danh bằng phương thức hư cấu[1]. Trừ Hàn Phi Tử (chú ý, tác phẩm được viết bởi đệ tử của *Tuân Tử*), *Tuân Tử* là trước tác duy nhất của Trung Quốc cổ đại có cách lập luận, cấu trúc và lớp lang hợp lý. Nó cũng đánh dấu giai đoạn quyết định của sự phát triển tư tưởng thời Tiên Tần lên một lối lập luận lý tính chặt chẽ hơn, đồng thời, nó cũng là một tác phẩm tiêu biểu cho phong cách hùng biện rõ ràng sáng tỏ.

---

[1] Một số tư liệu khiến cho chúng ta cảm thấy Tuân Tử hoàn toàn không phải là của một tác giả mà là sáng tác tập thể của trường phái Tuân Tử.

Mạt thế - Nho giả

Thời điểm ra đời của sách *Tuân Tử* không rõ ràng, ở vào khoảng năm 340-305 Tr.CN, khi ấy *Mạnh Tử* đã trở thành một trường phái độc lập[2]. Là người nước Triệu ở miền Bắc trong thời kỳ Chiến Quốc, *Tuân Tử* từ rất sớm đã đứng vào hàng ngũ những "Học quan Tắc Hạ" nổi tiếng của nước Tề. Nước Tề thuộc một trong những "Trung Quốc" lễ nghĩa chi bang [đất nước của lễ nghĩa] - quê hương của Khổng Mạnh. Học quan Tắc Hạ được thiết lập bởi quân vương nước Tề - người đang mong muốn kết nối giữa danh tiếng văn hóa với chính trị bá quyền nhằm dẹp bỏ nỗi âu lo canh cánh bên lòng[3]. Đặc biệt là Tề Tuyên vương (tại vị trong giai đoạn 319-301 Tr.CN) - người có mối tư giao với Mạnh Tử[4] - đã dùng bổng cao lộc hậu để khuyến khích giới trí thức của mọi trường phái đến Tắc Hạ để tham gia giảng dạy và học tập. Nhờ đó, học cung Tắc Hạ đã trở thành một trong những trung tâm văn hóa chủ yếu vào thế kỷ III Tr.CN, đồng thời nó cũng là nơi hội tụ của các nhà tư tưởng vĩ đại đương thời. Chính ở đây, Tuân Tử - với tư cách là người biện luận và người biện hộ cho Nho gia - mới có cơ hội đối mặt với đại diện của các trường phái khác nhau và mài sắc những vũ khí của ông.

---

[2] Trong Sử ký, Tuân Tử được đặt chung với Mạnh Tử, xem chương 74: Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện.

[3] Một nước chư hầu ngấp nghé xưng bá khác là nước Yên cũng bắt chước mô hình Tắc Hạ để xây dựng Kiệt Thạch cung, xem Sử ký 74, tr. 2345.

[4] *Xem chương 6, chú thích số 1.*

Học cung Tắc Hạ được thành lập đã đánh dấu đỉnh cao của việc quyền lực chính trị thừa nhận đạo đức của trí thức và uy vọng của tư tưởng. Trong thể chế này, tầng lớp sĩ có một danh phận rõ ràng - đó là những người nắm trong tay học vấn, họ được tôn xưng là "tiên sinh" (先生). Mặc dù họ không có quan chức, song được liệt vào cùng một đẳng cấp xã hội với các vị cao quan trong tầng lớp quan liêu. Tầng lớp sĩ được hưởng bổng lộc với chức trách duy nhất là trình bày sự lý giải của bản thân về Đạo và "bất trị nhi nghị luận" [chỉ tham gia bàn luận mà không được phong quan chức][5]. Cùng với quá trình thể chế hóa của tầng lớp sĩ, chúng ta thấy việc thành lập của một cơ cấu không phải là không mâu thuẫn: bản thân chính quyền để cách ra một không gian không có sự tham dự của chính trị. Tầng lớp sĩ này chỉ có thể dựa vào sức mạnh và nghĩa vụ của quyền uy đạo đức để đảm bảo cho tính hợp pháp của mình. Họ càng hiểu rõ điểm này thì cuộc đấu tranh của các "Đạo" khác nhau được thai nghén bởi những tư tưởng sôi nổi thời Chiến Quốc càng trở nên khốc liệt. Các phe phái khác nhau đều ngấp nghé bá quyền nhằm thống nhất trí lực. Mỗi trường phái đều tuyên bố mình là đại diện của "Đạo" đích thực duy nhất, Đạo từ đó cũng được hiểu là "trị đạo" (治道), giống như trường hợp Tuân Tử.

[5] *Sử ký 46 (Điền Kính Trọng Hoàn thế gia), tr. 1895.*

Vào khoảng năm 255 Tr.CN, *Tuân Tử* có lẽ đã từng giữ chức Lệnh của nước Sở ở miền Nam [Lan Lăng lệnh], nơi ông đã sống những năm tháng cuối đời, không rõ ngày mất. *Tuân Tử* hiển nhiên chưa từng nhìn thấy cuộc nhất thống thiên hạ của nhà Tần vào năm 221 Tr.CN, nhưng ông đã chứng kiến kết thúc của triều đại nhà Chu và đánh dấu sự sụp đổ của cả thế giới cũ năm 249 Tr.CN, đây cũng là lý do chủ yếu khiến cho ông có thể kiên trì chính kiến, giải thích sáng rõ học thuyết của Khổng Tử. Những yếu tố tiểu sử trên đây mặc dù còn rất nhiều tranh cãi song đã cung cấp cho chúng ta một hình ảnh đại thể về một nhà tư tưởng vĩ đại. Ông có sở trường về tranh biện, và bất luận đó có phải xuất phát từ ý nguyện của ông hay không, ông đã dũng cảm gánh vác trách nhiệm chính trị, tận trung với chế độ mạnh nhất lúc bấy giờ. Vậy nên không có gì đáng ngạc nhiên khi quan niệm của ông về con người không giống với các bậc tiền bối. Chẳng hạn, *Tuân Tử* không che đậy sự ngưỡng mộ của ông đối với sự cai trị hiệu quả

của nước Tần - đất nước thử nghiệm cho lý thuyết chính trị của Pháp gia[6]. Tuy nhiên, là một nhà Nho đích thực, *Tuân Tử* vẫn cho rằng, sức mạnh quân sự của nước Tần không thể lật đổ đấng quân vương được lòng dân, dùng Nhân - Nhạc trị nước trong tư tưởng của *Mạnh Tử*: sức mạnh quân sự cũng tựa như "lấy trứng mà chọi đá, lấy ngón tay mà khuấy nước sôi"[7] vậy. Cái mà *Tuân Tử* chỉ trích không phải là sự theo đuổi cường quyền của Pháp gia - Mạnh Tử đã từng phê phán điểm này với một thái độ còn nghiêm khắc hơn - mà là chỉ trích sự lạm dụng cường quyền một cách độc tài. Tuân Tử cho rằng, cách trị quốc lý tưởng là kết hợp thao tác giữa nhân từ và trừng phạt, giữa sức hấp dẫn của đạo đức với quyền lực, đây cũng chính là những mầm mống báo trước cho sự xuất hiện Nho học đời Hán về sau - dùng sách lược của Pháp gia để chứng minh cho diễn ngôn đạo đức của Nho gia.

---

[6] Xem Tuân Tử, chương VIII (Nho hiệu), chủ đề là cuộc gặp mặt giữa Tuân Tử và Tần Chiêu vương.

[7] Tuân Tử 15 (Nghị binh), bản Chư Tử tập thành, tr. 177. Toàn bộ chương 15 đều phản bác Pháp gia. Bản dịch tiếng Anh Tuân Tử sau đây rất tốt: John Knoblock, Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works (Tuân Tử: dịch trọn bộ và nghiên cứu), 3 tập, Stanford University Press, 1988, 1990; và năm 1994; Bản dịch tiếng Đức: Hermann Köster, Hsün-tzu ins Deutsche übertragen (Tuân Tử bản dịch tiếng Đức), Kaldenkirchen, Steyler, 1967; bản dịch tiếng Pháp: Ivan Kamenarovic, Xunzi (Siun Tseu) (Tuân Tử), Paris, Cerf, 1987. Homer H. Dubs đã có những nghiên cứu về Tuân Tử từ rất sớm, Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism (Tuân Tử: người thợ đúc khuôn của Nho gia cổ đại), tuyển dịch, The Works of Hsüntze, Londres, Probsthain, 1927, 1928.

Người đối diện với Trời

Trong tư tưởng Trung Quốc, *Tuân Tử* đại diện cho những nhà tư tưởng thuộc trường phái "người trưởng thành" (penseur "adulte"), ông cho rằng con người có thể đứng thẳng nhìn Trời, không còn phải dựa dẫm vào Trời nữa. Sách *Tuân Tử* đã dùng cả chương 17 để bàn về Trời - một điều đặc biệt của Nho gia Tiên Tần - chứng minh cho sự manh nha và phát triển của hệ thống tư tưởng tự nhiên vũ trụ thời kỳ từ thế kỷ IV đến thế kỷ III Tr.CN. Trong giai đoạn diệt vong của nhà Chu này, Trời trở thành một vấn đề không thể né tránh, đến nỗi khái niệm Đạo - trung tâm của mọi tư tưởng Trung Quốc từ đó cũng bị trộn lẫn với khái niệm Trời hay tự nhiên. Chúng ta nhớ rằng, *Mạnh Tử* đã từng đề cập đến vấn đề này, nhưng ông chỉ chạm đến một cách vòng vèo quanh co

từ góc độ đạo đức của Thiên mệnh trong con người mà thôi. *Tuân Tử* đã tách bạch một cách rõ ràng lĩnh vực vũ trụ của Trời và lĩnh vực đạo đức - chính trị của con người. Tuy nhiên, như chúng tôi đã đề cập ở những phần trên, các mặt đối lập trong tư tưởng Trung Quốc luôn được hợp nhất trong một thể thống nhất, ở đây, sự tách biệt của *Tuân Tử* không có nghĩa là loại trừ lẫn nhau mà Trời và Người tạo thành một thể liên tục, Người là sự bổ sung cho Trời. Theo *Tuân Tử*, con người đã hoàn thiện tác phẩm vũ trụ của Trời Đất, và bằng tư chất sở trường về "Biện"8 của mình để cùng Trời, Đất tạo thành Tam nguyên [*Tham*]:

---

8 "Biện" đã đạt đến độ vinh quang tột bậc trong các luận thuật logic thời Chiến Quốc, trong Tuân Tử nó ít nhất xuất hiện 75 lần.

> Trời vận hành theo quy luật bất biến… Rõ được đâu là phần Trời, đâu là phần Người thì có thể gọi được là chí nhân. Không làm mà nên, không cầu mà được, gọi là "chức vụ" của Trời, sự suy nghĩ của người có sâu, tài năng của người có lớn, sự xét đoán của người có tinh cũng không thêm được gì cho đạo Trời. Cho nên đạo Trời dù thâm viễn, bậc chí nhân cũng không lo nghĩ tới. Thế gọi là không tranh cái chức vụ của Trời.
>
> Trời có thời (bốn mùa) của Trời, Đất có tài nguyên của Đất, Người có phép cai trị của Người (dùng lễ nghĩa mà giáo hóa, trị bình). Như vậy, Người với Trời Đất là ba (Người ngang với Trời Đất, tham tán được Trời Đất). Nếu như Người từ bỏ cái phép cai trị của mình (cái khiến cho Người ngang hàng với Trời Đất) mà chỉ trông mong vào ơn đức của Trời Đất ban cho, ấy là lầm lẫn vậy.
>
> Các sao đi vòng, mặt trời, mặt trăng soi sáng, bốn mùa chuyển vần, âm dương biến hóa lớn, gió mưa ban phát nhiều, vạn vật đều được cái động lực hòa hợp huyền diệu nó nuôi nấng mà trưởng thành. Việc làm của cái động lực huyền diệu ấy không thấy được, nhưng cái công hiệu của nó thì rõ ràng. Cái động lực huyền diệu ấy là thần, ai cũng biết cái đã thành, chẳng ai biết cái vô hình, thế gọi là Thiên công (việc Trời). Duy chỉ có Thánh nhân là không cần biết Trời. (Thiên luận)9

Ở thời đại đó, khuynh hướng muốn kiến tạo một mối quan hệ tương thông giữa Trời và Người đã ngày càng rõ rệt, nhưng *Tuân Tử* đã lội ngược dòng, phân tách Trời và Người để nâng cấp Người

lên thành sức mạnh vũ trụ thứ ba, trật tự của nó không phụ thuộc vào Thiên thời và Địa lợi:

> Trị loạn có phải là tại Trời không? Đáp: mặt trời, mặt trăng, các ngôi tinh tú cùng cách làm lịch thì Trời của vua Vũ và Trời của vua Kiệt giống nhau, thế mà đời vua Vũ thì trị, đời vua Kiệt thì loạn, vậy trị loạn không phải là tại Trời.
>
> Trị loạn có phải là tại thời không? Đáp: Sự sinh sôi nẩy nở ở mùa xuân, mùa hạ, sự súc tích, thu tàng ở mùa thu, mùa đông thì thời của vua Vũ và thời của vua Kiệt giống nhau, thế mà đời vua Vũ thì trị, đời vua Kiệt thì loạn, vậy trị loạn không phải là tại thời.
>
> Trị loạn có phải là tại Đất không? Đáp: Đất được thì sống, đất mất thì chết, vậy đất của vua Vũ và đất của vua Kiệt cũng giống nhau, thế mà đời vua Vũ thì trị, đời vua Kiệt thì loạn, vậy trị loạn không phải là tại Đất. (**Thiên luận**)[10]

---

[9] *Tuân Tử 17, tr. 205-206.*

[10] *Tuân Tử 17, tr. 207-208.*

Phần mở đầu của chương "Thiên luận" [Bàn về Trời] chính là sự hồi đáp của *Tuân Tử* đối với trường phái vũ trụ luận đương thời, ông đã cố tình nhắc lại thuyết dùng chiêm bốc [bói toán] để định đoạt mọi việc. Mọi phán đoán của Âm Dương gia và *Kinh Dịch* truyền thống đều hoàn toàn dựa trên khái niệm "cảm ứng" giữa thế giới tự nhiên và sự kiện của thế giới con người[11]. *Tuân Tử* ngược lại, nhấn mạnh "sự tách biệt giữa Trời và Người", cho rằng con người cần phải nỗ lực làm tốt những việc mà bản thân con người có thể nắm bắt được, không nên chìm đắm vào trong những suy lý vô căn cứ mà con người không thể nắm bắt được:

> Sao sa, cây kêu, người trong nước đều sợ, hỏi rằng: Tại sao vậy? - Đáp: Không tại sao cả. (Sao mà sa, cây mà kêu), đó là cái biến hóa của trời đất, âm dương, là sự ít xảy ra của vạn vật, cho là quái lạ thì nên, mà lo sợ thì không nên.
>
> Mặt trời, mặt trăng có khi "ăn" lẫn nhau, mưa gió có khi không hợp thời, những ngôi sao lạ có khi xuất hiện, những cái đó, không thời nào không thấy. Người trên sáng suốt mà chính trị phải lẽ, thì dù tất cả những cái quái lạ đều

xuất hiện cũng không sao. Người trên mờ ám mà chính trị hiểm ác, thì dù không có quái lạ nào xuất hiện, cũng không hay gì…

- Cầu đảo mà mưa thì sao? - Đáp: Chẳng sao cả, cũng như không cầu đảo mà mưa vậy thôi. Mặt trăng, mặt trời "ăn" nhau mà cứu, hạn hán mà cầu đảo, bói toán rồi mới quyết định việc lớn, không phải vì cho rằng cầu thì được đâu, làm như vậy chỉ là để văn sức chính sự cho thêm đẹp đẽ, long trọng đấy thôi. Người quân tử coi (lễ) là việc văn sức mà trăm họ coi (lễ) là việc quỷ thần. Coi là việc văn sức thì lành, coi là việc quỷ thần thì dữ. (**Thiên luận**)[12]

---

[11] *Xem các chương 10, 11 ở phần sau.*

[12] *Tuân Tử 17, tr. 209-211.*

Ở đây, *Tuân Tử* đã đề xuất hệ thống chủ nghĩa duy lý hợp lý, có ảnh hưởng đến Vương Sung đời Đông Hán - người mà thiếu chút nữa đã cắt đứt trí tò mò và nhiệt tình nghiên cứu khoa học của tư tưởng Trung Quốc. *Tuân Tử* cho rằng, con người không nên tìm hiểu vũ trụ bằng những nhận thức thuần túy vô căn cứ và vô dụng, mà nên Lý (tức trị lý 理: sửa trị) vũ trụ. Lý trong sách *Trang Tử* chỉ quy luật tự nhiên bên trong vạn vật, *Tuân Tử* có lẽ là người đầu tiên thêm vào khái niệm này chức năng quản lý được sự cấu trúc hóa. Đoạn trích dưới đây dường như cố tình chơi chữ bằng mối quan hệ đồng âm giữa Lý chỉ quy tắc trật tự với Lễ 禮 với hàm nghĩa lễ chế[13]:

Trời đất là gốc sinh vật, lễ nghĩa là gốc trị đạo, quân tử là gốc lễ nghĩa. Một người quân tử phải học tập [lễ nghĩa], học tập kỳ cùng, học thêm hoài chẳng chán thì mới thành người quân tử.

Trời đất sinh ra người quân tử, người quân tử sửa trị trời đất. Người quân tử là người tham hợp trời đất (để hóa dục mọi người), thống lãnh vạn vật, là cha mẹ của dân.

Không có người quân tử thì trời đất không được sửa trị, lễ nghĩa không có đầu mối, trên không còn nghĩa quân sư, dưới không có tình phụ tử. Như thế là cực loạn. Vua tôi, cha con, anh em, vợ chồng, từ đầu đến cuối, cuối trở lại đầu, vốn cùng với cái lý "trời đất hóa dục" là một, cùng

trường cửu với muôn đời, đó là cái gốc lớn nhất. (**Vương chế**)[14]

---

[13] *Chương 1, chú thích số 14.*

[14] *Tuân Tử 9, tr. 103-104.*

Sự tách biệt hoàn toàn giữa Trời và Người không chỉ là đặc trưng của tư tưởng Tuân Tử mà đây cũng là đặc trưng của cả giới tư tưởng đương thời, có ảnh hưởng lên mọi phương diện tư tưởng của Tuân Tử. Làn sóng tư tưởng thứ nhất trước đó coi Người là sự tiếp nối của Trời: Trang Tử thiên về Trời, Mạnh Tử thiên về Người, tuy nhiên cả hai đều thừa nhận mối quan hệ tiếp nối giữa Trời và Người. Tuân Tử tách biệt rõ ràng: một mặt, Trời chịu trách nhiệm sinh thành; mặt khác, Người đóng vai trò trị lý [sửa trị]. Đứng trước một nhà Nho đích thực lấy Người làm trọng, sách *Lão Tử* cũng có một thái độ kiên quyết, triệt để tách Trời ra khỏi Người, tuy nhiên sách *Lão Tử* làm như vậy là nhằm đem cái mà ông gọi là Đạo để sánh với Trời một cách tốt hơn mà thôi.

"Tính bản ác"

Cả bộ *Tuân Tử* có thể được coi là một bản tuyên ngôn chiến đấu của những người theo chủ nghĩa nhân đạo lễ chế đối với tư tưởng của trường phái tự nhiên đang từng bước chiếm địa vị chủ đạo vào thế kỷ III Tr.CN. Trường phái tự nhiên hy vọng cô lập trường phái Nho gia, nền tảng lễ chế của Nho gia bị nghi ngờ do đặc trưng hoàn toàn nhân tính, giáo hóa, phi tự nhiên của nó. Trong bối cảnh đó, *Tuân Tử* phải nỗ lực cứu lấy di sản Nho gia, nhắc lại và chứng minh rằng lễ chế là giá trị cơ bản của nhân loại. Sách *Tuân Tử* xoay quanh một cấu trúc nghịch lý kép: con người, mặc dù bản tính là động vật nhưng lại có một thứ vượt trên mọi sở hữu tự nhiên của tính người, đó chính là khả năng thông qua lễ chế phi tự nhiên để trau dồi trí tuệ của bản thân cũng như hòa hợp với xã hội.

Nghịch lý kép này được thể hiện trong chương 23 của sách *Tuân Tử* với tiêu đề là "Tính Ác" mà nội dung là những luận bàn tập trung vào vấn đề này. Tư tưởng của *Mạnh Tử* về nó cần phải có một sự sắp xếp lại dựa trên những đối thoại rời rạc; *Tuân Tử* lại mang những luận chứng có hệ thống, một bằng chứng về sự phát triển trong nghệ thuật biện luận của Nho gia. Chương này bắt đầu từ việc bàn luận lại đối với *Mạnh Tử*, *Tuân Tử* không thỏa mãn với

việc chỉ trích những đối thủ của Nho gia mà còn công kích cả Nho "giáo", có lẽ vì quan điểm "giáo" [giáo hóa] không phù hợp với *Tuân Tử*:

> Tính con người sinh ra là hiếu lợi, thuận theo tính đó thì thành ra tranh đoạt lẫn nhau mà không có từ nhượng, sinh ra là tham lam đố ky, thuận theo tính đó thì thành ra tàn tặc mà lòng trung tín không có; sinh ra là có lòng muốn của tai mắt, có lòng thích về thanh sắc, thuận theo tính đó thì thành ra dâm loạn mà lễ, nghĩa, văn lý không có.
>
> Như thế thì theo cái tính của người ta, thuận theo cái tình của người ta, tất sinh ra tranh đoạt, phạm vào cái phận [tức quyền lợi của nhau], làm loạn cái lý mà mắc cái lỗi tàn bạo. Cho nên phải có thầy, có phép để cải hóa [cái tính] đó đi, có lễ, nghĩa để dẫn dắt nó, rồi sau mới có từ nhượng, hợp văn lý mà thành ra trị. Xét vậy, thì cái tính của người ta ác là rõ lắm, nó mà hóa thiện được là do nỗ lực của người ta vậy. **(Tính Ác)**[15]

---

[15] *Tuân Tử 23, tr. 289.*

Để chứng minh cho quan điểm của mình, *Tuân Tử* đã dùng một ẩn dụ đối chọi gay gắt với *Mạnh Tử*. Chẳng hạn quan điểm bị *Mạnh Tử* chỉ trích "đem chặt đẽo cây kỷ, cây liễu, sau đó mới làm thành bát thành chén được": nhân tính bắt buộc phải dùng sức mạnh để uốn nắn như người ta uốn nắn một khúc gỗ cong, như kim loại hạn rỉ cần phải mài giũa [vậy nên khúc gỗ cong nhất định phải đợi đến khi dùng công cụ uốn nắn thì nó mới thành thẳng, binh khí cùn mòn nhất định phải đợi đến khi mài giũa thì nó mới thành sắc bén]. Hình ảnh khắc nghiệt và đầy mưu tính này khiến cho người ta nghĩ đến Pháp gia với mong muốn nung chảy con người để vào khuôn luật pháp.

Toàn bộ chương 23 dường như đều là nhằm phản bác *Mạnh Tử*, tuy nhiên, thực tế là *Tuân Tử* đã chuyển đổi chiến tuyến. Ông không nói ngược lại rằng bản tính con người là Ác, mà là chỉ rõ, tính người với tư cách là toàn bộ những gì thuộc trực giác và sinh lý mà chúng ta sinh ra đã có, không thể hiểu được bản chất của đạo đức - chính vì lẽ đó, Tính mới Ác:

> Bản tính con người ta, đói thì muốn no, rét thì muốn ấm, mệt nhọc thì muốn nghỉ ngơi, đó chính là cái tính tình của

con người vậy. Đói, nhưng nhìn thấy bậc cha anh mà không dám ăn trước, đó là bởi vì phải biết nhường nhịn; mệt, nhưng nhìn thấy bậc cha anh mà không dám đòi nghỉ, đó là bởi vì phải biết làm thay. Con nhường nhịn cha, em nhường nhịn anh; con làm thay cho cha, em làm thay cho anh; hai thứ đức hạnh ấy đều là làm trái với bản tính và rời bỏ ham muốn vậy. (**Tính Ác**)[16]

Nếu như tính người bị đơn giản hóa thành ham muốn của động vật, cội nguồn của Nghĩa buộc phải tìm ở nơi khác, đó chính là tìm trong giáo hóa mà con người có thể đảm nhiệm. Xét trong ý nghĩa đó, "kỳ thiện giả ngụy dã" [tính hóa thiện được là do nỗ lực của người ta vậy]:

> *Mạnh Tử* bảo: Cái người ta học (tức nhân, nghĩa…) là tính, tính đó thiện.
>
> Ta bảo: Không phải, nói vậy là không hiểu tính con người, không phân biệt tính và ngụy.
>
> Tính là cái trời sinh ra đã có, không thể học, cũng không thể làm ra được; lễ nghĩa là cái Thánh nhân đặt ra, người ta học rồi mới biết, làm rồi mới thành; cái gì không học, không làm mà đã có ở lòng người rồi, cái đó mới là tính; cái gì ở người học rồi mới biết, làm rồi mới thành, thì gọi là ngụy. Đó, tính và ngụy khác nhau như vậy. **(Tính Ác)**[17]

---

[16] Tuân Tử 23, tr. 291. Về khái niệm "Tình" mà Trang Tử và Mạnh Tử sử dụng, xin xem chương 4 và chương 6.

[17] Tuân Tử 23, tr. 290. Về "Tính Ác" và những tranh luận với Mạnh Tử có rất nhiều bài viết, chủ yếu có thể kể đến: Homer H. Dubs, "Mencius and Sündz on Human Nature" (Mạnh Tử và Tuân Tử bàn về nhân tính), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 6 (1956), tr. 213-222; D. C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzyy (Xunzi)" (Lý thuyết về nhân tính của Mạnh Tử và Tuân Tử), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Báo cáo nghiên cứu Đông phương học và châu Phi), 15 (1953), tr. 541-565; Maurizio Scarpari, Xunzi e il problema del male (Tuân Tử và vấn đề cái Ác), Venise, Cafoscarina, 1997, và "Mencius and Xunzi on human nature: the concept of moral autonomy in the early Confucian tradition" (Mạnh Tử, Tuân Tử bàn về nhân tính: khái niệm kỷ luật đạo đức trong truyền thống Nho gia thời kỳ đầu), Annali di Ca' Foscari (Venise) XXXVII (Biên niên Cafoscari 37), 3 (1998), tr. 467-500; Bryan W. Van Norden, "Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency" (Mạnh Tử và Tuân Tử: hai quan điểm về tính năng động của loài người), International Philosophical Quarterly (Quý san triết học quốc tế), 32 (1992), tr. 161-184; Philip J. Ivanhoe, "Human Nature and Moral Understanding in Xunzi" (Nhân tính và Đức theo cách hiểu của Tuân

Trong đoạn này, Tuân Tử đã công khai khiêu chiến với Mạnh Tử, một điều rất hiếm thấy trong văn bản triết học Trung Quốc cổ đại. Tuân Tử cũng nói rằng, bản tính của chúng ta có nguồn gốc từ Trời - nhưng là Trời siêu đạo đức (giống như Trời trong mắt của Đạo gia, Pháp gia và các trường phái phi Nho gia khác); ngược lại, *Mạnh Tử* cho rằng, chính vì tính người có nguồn gốc từ Trời cho nên nó mới có hạt giống đạo đức. Theo *Tuân Tử*, một mặt nó là bản tính có nguồn gốc từ Trời siêu đạo đức, một mặt khác nó là "ngụy" [tác động của con người], cũng tức là mọi nỗ lực mà con người thực hiện để trở thành con người. *Tuân Tử* hiển nhiên hứng thú hơn với yếu tố tác động của con người: cũng giống như các đối thủ của *Mạnh Tử*, Nhân là ở trong "Ngụy" chứ không phải trong "Tính", và Tính cũng được đơn giản hóa thành cái thuộc về phần sinh lý, phần động vật của con người. Bằng cách này, *Tuân Tử* đã không hề lật đổ công cuộc phấn đấu của vị tiền bối nổi tiếng [*Mạnh Tử*] mà chủ yếu là đổi chỗ cho Tính mà thôi.

Tính và Văn

Mạnh Tử cho rằng, con người ngay từ đầu đã khác với cầm thú vì bản tính Thiện bên trong nó. Còn theo *Tuân Tử*, bẩm tính của con người là lòng ham lợi, lòng đố kỵ, và đủ mọi thứ ham muốn giác quan khiến cho nhân tính không thể bẩm sinh đã có đức. Con người chỉ có thể thoát khỏi kiếp cầm thú bằng nỗ lực lý trí của mình. Trí 智 khiến cho con người hiểu ra rằng, trật tự là sở thích của con người, đây là một khái niệm thường xuyên bắt gặp trong tư tưởng *Tuân Tử*, thậm chí còn thay thế cho khái niệm cái Thiện. Con người nhờ lý trí mà có nghĩa, bởi vì Trí khiến cho con người biết được cái gì có ích cho bản thân mình, khiến cho con người nhận thức được một trật tự hài hòa có thể đảm bảo cho con người thỏa mãn những ham muốn của bản thân. Đây kỳ thực là tư tưởng Mặc gia trăm phần trăm. "Trí" là một trong "tứ đoan" [bốn đầu mối] của *Mạnh Tử*, chỉ khả năng phân biệt đạo đức tiềm tàng trong con người. Đến *Tuân Tử*, "Trí" trước hết trở thành một dạng khôn ngoan hợp tình hợp lý, đồng thời từ đó có thể suy luận rằng, những thôi thúc bản tính chỉ "Ác" khi nó vi phạm trật tự. Vì vậy, chúng ta cần phải đưa bản tính trở về trật tự nhằm thỏa mãn cho những thôi thúc của nó.

Thế nhưng, cái "Trí" này lại là do tác động của "Tâm" [心], Tâm phán đoán hành vi thỏa mãn ham muốn xem về mặt đạo đức

hành vi đó có trụ vững hay không (“khả” 可), về mặt vật chất hành vi đó có thể thực hiện hay không (“năng” 能). Ở *Mạnh Tử*, Tâm làm phong phú thêm tiềm năng đạo đức của nhân tính. *Tuân Tử* lại dùng quan điểm thực dụng của Mặc gia để xem xét đối với Tâm, coi Tâm là khả năng lựa chọn giữa ủng hộ hay phản đối đồng thời chứng minh bằng ẩn dụ về “cái cân” đã từng được sử dụng trong sách Mặc Tử[18]. Phán xét đạo đức từ đó bắt đầu vay mượn logic Mặc gia - lựa chọn giữa có thể chấp nhận và không thể chấp nhận.

Những dấu vết không thể phủ nhận của Mặc gia lưu lại trong sách *Tuân Tử* đã được sửa chữa bởi ý đồ tổng thể đặc thù của Nho gia và lễ chế. Thậm chi hành vi có tính bản năng như “đói thì ăn” cũng có thể được giáo hóa một cách văn hoa, từ đó mang một ý nghĩa văn hóa, thậm chí đạo đức, đặc biệt là những hành vi mang tính lễ nghi mà ở đó bản năng nguyên thủy được thỏa mãn một cách siêu việt nhờ khả năng của con người trong việc cung cấp ý nghĩa cho các hành vi của mình. Trong việc phân tích Nhân là gì, *Tuân Tử* đã quá độ từ bản tính động vật dã man sang Tâm, Tâm là giác quan đặc biệt của con người để phán đoán và xác định giá trị. Thông qua Tâm, con người có thể chuyển đổi bản tính của mình thành tồn tại có ý nghĩa đạo đức. Nói cách khác, hoàn toàn có thể định nghĩa tính người là tính sinh lý, tuy nhiên, tính người lại có khả năng “biện biệt”, cũng tức là, có khả năng tinh chế và gia công những điều kiện sinh lý bẩm sinh này. Và như vậy, xuất phát từ khái niệm tính người của Mặc gia, *Tuân Tử* cuối cùng lại vòng về với quan điểm của Nho gia.

---

[18] *Tuân Tử 21, “Giải tế”, tr. 263.*

Có lẽ Tuân Tử muốn hồi đáp lại quan niệm Trời - Người siêu đạo đức của Đạo gia và các nhà tự nhiên chủ nghĩa, hy vọng khẳng định lại một lần nữa chiều kích và vị trí của con người trong tư thế đối diện với Trời. Chính vì vậy, Tuân Tử coi trọng hơn hết sự nỗ lực của con người, thậm chí dùng một từ đặc thù để miêu tả nó, đó chính là “Ngụy” (chế tạo): chữ Ngụy gồm bộ nhân đứng [亻] và âm Vi [為], dường như nhằm phản bác một cách hiệu quả hơn đối với Đạo gia vốn tin tưởng vào sự bất nhân và vô vi. Phần “Ngụy” [nhân vi] trong tính người ám chỉ rằng mọi phẩm chất đạo đức của con người đều có thể đạt được thông qua học tập và nỗ lực. Chính vì thế, ước mơ quan trọng nhất của *Tuân Tử*, bất luận từ góc độ cá thể hay tập thể, đều là học hỏi và nắm bắt những kinh nghiệm được tích lũy qua thời gian, thứ kinh nghiệm đó được thể hiện thông qua hình thức là “Văn”. Không giống với *Mạnh Tử*,

Tuân Tử thấy điều Nhân không phải trong bản tính của chúng ta mà là trong "Văn" (文). Trên thế gian này, chỉ có con người mới có thể thông qua giáo hóa để cải tạo cái phần dã man trong bản tính:

> Tính cũng giống như gỗ chưa đẽo gọt, "ngụy" cũng giống như [nhờ đẽo gọt gia công] mà khiến cho hoa văn của gỗ hiển hiện đẹp đẽ hơn. Không có bản tính thì sự nỗ lực của con người không có chỗ mà thi triển, không có sự nỗ lực của con người thì bản tính không thể nào tự trở nên tốt đẹp được.
>
> Bản tính và nỗ lực của con người kết hợp lại với nhau bèn làm nên tiếng tăm của bậc Thánh nhân, công tích thống nhất thiên hạ nhờ đó mà được hoàn thành vậy. Thế nên mới nói: trời đất hài hòa thì vạn vật mới sinh trưởng, âm dương tiếp nối thì thế gian mới đổi thay, bản tính và nỗ lực của con người có kết hợp thì thiên hạ mới được thái bình thịnh trị. (**Lễ luận**)[19]

---

[19] *Tuân Tử 19, tr. 243.*

Giữ một lập trường hoàn toàn không giống với Mạnh Tử, Tuân Tử kiên trì cho rằng, nguồn gốc của Đức không nằm ở tính người. Đặc biệt là "Nghĩa" mà Tuân Tử nói đến đã không còn có ý nghĩa "Nhân Nghĩa" (仁義) như ở Mạnh Tử nữa mà đã trở thành "Lễ Nghĩa" (禮義), Tuân Tử thậm chí nói rằng nó có nguồn gốc từ "Ngụy" của bậc Thánh nhân, giống như đồ dùng được chế tác bởi người thợ gốm hay người công nhân vậy:

> Người ta hỏi: Tính người ta ác, thì lễ nghĩa ở đâu mà ra?
>
> Đáp: Lễ nghĩa là do Thánh nhân làm ra, chứ không phải do tính người sinh ra. Người thợ gốm nhào đất mà làm đồ dùng, vậy đồ dùng là do người thợ gốm học tập rồi làm ra, chứ không phải do tính người ta tự nhiên biết mà sinh ra. Người thợ mộc đẽo cây mà làm đồ dùng, vậy đồ dùng là do người thợ mộc học tập rồi làm ra, chứ không phải do tính người tự nhiên biết mà sinh ra. Đấng Thánh nhân dày công suy tư, tập thành thói quen để làm ra lễ nghĩa, đặt ra phép tắc, vậy lễ nghĩa, phép tắc là do công phu suy tư, chế tác của đấng Thánh nhân mà ra, chứ không phải do tính người tự nhiên biết mà sinh ra…
>
> Người ta hỏi: Dù lễ nghĩa có công phu "tích ngụy" thì tính

người ta cũng tất phải sẵn có lễ nghĩa thì Thánh nhân [cũng là người] mới làm ra lễ nghĩa được chứ?

Thưa rằng: Không phải! Kìa như người thợ gốm, người ấy nhào đất sét làm đồ dùng, há phải tính người ấy vốn biết nhào đất sét làm đồ dùng? Kìa như người thợ mộc, người ấy đẽo gỗ làm đồ dùng, há phải tính người ấy vốn biết đẽo gỗ làm đồ dùng? Thánh nhân làm ra lễ nghĩa cũng ví như người thợ gốm nhào đất sét làm đồ dùng, thế thì há phải tính người ta sẵn có lễ nghĩa - công phu của "tích ngụy"? (**Tính Ác**)[20]

Trong cuộc đối thoại giữa *Tuân Tử* với người đối thoại tưởng tượng này, Đức được coi là sản phẩm "Ngụy" [chế tạo] của Thánh nhân, cũng giống như đồ gốm có mục đích thiết thực của nó, và điều này đủ khiến cho *Mạnh Tử* phản cảm. Bởi vì *Mạnh Tử* ngay từ đầu đã vứt bỏ sự so sánh với người thợ gốm và người nghệ nhân nhằm chứng minh rằng Nghĩa tiềm tàng trong bản tính của chúng ta. Ngược lại, *Tuân Tử* tin chắc rằng "Đức" thuần túy là sản phẩm được chế tạo ra [Ngụy], không liên quan gì đến tính người, và quan điểm này là giống với Mặc gia và Pháp gia. Tuy nhiên, điểm khác biệt của ông so với Mặc gia và Pháp gia đó là *Tuân Tử* đã gọi Đức là "bản tính thứ hai" của người trưởng thành, cho rằng Thánh nhân sinh [生] ra Đức cũng giống như Trời sinh ra tính người vậy.

---

[20] *Tuân Tử 23, tr. 291, 294.*

Lễ

Tuân Tử dùng "Lễ" chứ không phải "Nhân" để bàn về "Nghĩa", điều này cho thấy ông hoàn toàn không đồng ý với lập trường của *Mạnh Tử* trước vấn đề di sản của Khổng Tử. Từ trong cuộc tranh luận về tính người, hai từ khóa Nhân và Lễ đã nổi lên, trở thành hai khái niệm bổ sung cho nhau không thể tách rời trong lý thuyết về nhân tính của Nho gia.

Mạnh Tử nhấn mạnh Nhân, cho rằng bản tính của chúng ta được sinh ra bởi Trời và chứa đựng trong nó những hạt giống, ông đặt vào phương diện chủ quan của tự nhiên. *Tuân Tử* cắt đứt cuống nhau nối liền giữa Người và Trời, chỉ nhấn mạnh phương diện khách quan của nhân tính - giá trị của lao động, nỗ lực, Trí, Văn; từ đó mở rộng toàn bộ chiều kích của Lễ. *Tuân Tử* hiển nhiên chịu

ảnh hưởng sâu sắc của tư tưởng Mặc gia, nhưng điểm khác với Mặc gia của *Tuân Tử* chính là ở niềm tin tôn giáo kiểu Nho gia vào công hiệu của Lễ. Không giống với chủ nghĩa lý tưởng của *Mạnh Tử*, *Tuân Tử* khẳng định vị trí đặc biệt của con người đứng thẳng đối mặt với Trời, từ đó khai sáng một hệ thống lý luận đầy thuyết phục về nhân tính:

> Nước lửa có khí mà không có sinh (không phải là sinh vật), cây cỏ có sinh mà không có tri giác, cầm thú có tri giác mà không có nghĩa, con người thì có đủ bốn cái đó: khí, sinh, tri giác, nghĩa, cho nên quý hơn vạn vật nhiều. Người ta, sức không bằng con trâu, chạy, không bằng con ngựa, thế mà con trâu, con ngựa đều bị người ta dùng là tại đâu?
>
> - Tại sao người ta giỏi hợp quần mà trâu ngựa không giỏi hợp quần?
>
> Đáp: Lấy sự phân biệt trên dưới. Sự phân biệt trên dưới làm sao mà thi hành được? Đáp: Là nhờ có nghĩa. Cho nên lấy nghĩa mà phân biệt trên dưới thì hòa, hòa thì hợp làm một, hợp làm một thì có nhiều sức, có nhiều sức thì mạnh, mạnh thì thắng được vật, cho nên có cung thất mà được ở yên. Thuận theo bốn mùa, thành tựu vạn vật, làm lợi cho cả thiên hạ, được như vậy, không nhờ chi cả mà chỉ là nhờ sự phân biệt trên dưới có nghĩa. (**Vương chế**)[21]

---

[21] *Tuân Tử 9, tr. 104-105.*

Đoạn văn trên ngắn gọn trong sáng mà đầy dứt khoát, nó đánh dấu vị trí đặc biệt độc nhất vô nhị của con người trong vũ trụ. Theo *Tuân Tử*, bí quyết thành công của con người là ở *Phân* 分. *Phân* là nguyên tắc để phân phối nguồn tài nguyên một cách hợp lý và phân chia đẳng cấp trong xã hội. Ở điểm này, liệu *Tuân Tử* có trích dẫn lại quan điểm của Mặc gia buổi vãn kỳ hay không còn có rất nhiều tranh luận, tuy nhiên không thể phủ nhận tầm quan trọng của quan điểm này, bởi vì nó giải thích sự xuất hiện của Lễ và Nghĩa:

> Loài người không thể sống mà không hợp quần. Sống hợp quần mà không định phận bằng lễ thì tất tương tranh, tương tranh thì loạn, loạn thì khốn cùng. (**Phú quốc**)[22]
>
> Con người sở dĩ là người, là tại sao? Đáp: Là nhờ có khả năng phân biệt lẽ phải trái, điều lễ nghĩa… Cho nên đạo

làm người phải biết biện biệt. Sự biện biệt quan hệ nhất là Phân [chia ra đẳng cấp trên dưới, thân sơ]. Muốn phân thì không gì cần hơn là biết lễ. (**Phi tướng**)[23]

Và như vậy, không có gì đáng ngạc nhiên khi *Tuân Tử* dùng trọn vẹn cả một chương để bàn về Lễ. Dưới đây là đoạn mở đầu:

> Lễ ở đâu mà ra? Đáp: Người ta sinh ra là có lòng muốn, muốn mà không được thì không thể không tìm tòi, đòi hỏi; tìm tòi, đòi hỏi mà không có chừng mực, giới hạn thì không thể không tranh. Tranh thì loạn, loạn thì khốn cùng. Tiên vương ghét loạn cho nên chế định lễ nghĩa để phân ra trật tự, để nuôi cái muốn của con người, cấp cho con người cái mà họ muốn, khiến cho cái muốn không đến cùng kiệt các vật, (nghĩa là phải có giới hạn), các vật không làm cùng kiệt cái muốn, hai cái đó (muốn và vật) phù trì lẫn nhau mà sinh trưởng, đó là khởi nguồn của lễ. (**Lễ luận**)[24]

---

[22] *Tuân Tử 10, tr. 113.*

[23] *Tuân Tử 5, tr. 50.*

[24] *Tuân Tử 19, tr. 231. Một số đoạn trong Tuân Tử, đặc biệt là trong chương 19 "Lễ luận", thường được nhắc lại trong Lễ ký và Đại Đới lễ ký đầu đời Tần (thế kỷ II Tr.CN). Về Lễ ký, xin xem chương 2, chú thích số 32. Đại Đới lễ ký có một bản dịch không hẳn là sự lựa chọn tốt nhất, Benedykt Grynpas, Les Écrits de Tai l'Ancien et le Petit Calendrier des Hia (Đại Đới lễ ký và Hạ Tiểu Chính), Paris, Adrien Maisonneuve, 1972.*

Trong đoạn này, rất rõ ràng, *Tuân Tử* đã thử mở ra một con đường của Nho gia từ kẽ hở giữa Đạo gia và Mặc gia. Đạo gia cho rằng, con người nếu muốn hòa nhập vào cái phần thuộc Trời của mình - tức Đạo - thì buộc phải bắt đầu từ việc loại bỏ ham muốn (ngay đoạn đầu sách *Lão Tử* đã nhấn mạnh "thường vô dục" [thường không ham muốn]). *Tuân Tử*, lựa chọn cái phần thuộc con người và tất cả mọi thứ có liên quan với nó, bắt đầu từ ham muốn - rất rõ ràng - ngoài ra còn có các giác quan, và cho rằng những thứ đó đủ để khiến cho con người giác ngộ. Trong Mặc gia, ham muốn cũng rất quan trọng, tuy nhiên Mặc gia lại xem xét nó từ góc độ bi quan, bởi vì dục vọng mãi mãi không bao giờ được thỏa mãn, là cội nguồn của tranh đấu đến muôn đời. *Tuân Tử* cho rằng nguyên tắc phân phối của Lễ [Phân] là một cách thỏa mãn ham muốn, nó có thể ràng buộc ham muốn đồng thời khiến cho ham muốn ấy trở

nên Thiện. Mặc gia vứt bỏ Lễ, đồng thời cũng mất đi nguyên tắc cân bằng… tức nguyên tắc cung - cầu!

Tuân Tử được truyền cảm hứng sâu sắc từ những phân tích khách quan theo kiểu nhân học trong Mặc Tử, ông khẳng định Lễ: nhân tính thuở ban đầu chính là tranh giành tài sản, đây chính là ngọn nguồn của sự rối loạn. Vậy nên phải dùng Phân [chia trên dưới] của Lễ để cân bằng sự tham dục của mỗi cá nhân, phải khiến lễ nghi trở thành tiêu chuẩn khách quan để phân biệt nhân tính với thú tính, từ đó thay thế cho Tâm với tư cách là sự phán xét chủ quan nội tại ở *Mạnh Tử*. Lòng say mê cái đẹp của Lễ ở *Tuân Tử* không hề thua kém gì lòng say mê của *Mạnh Tử* đối với Tâm. Những hoa văn nổi bật mà người quân tử đọc được trong nhân tính đã trở thành sức mạnh của Văn và Lễ chính là biểu đạt xuất sắc của nó. Mặc dù *Tuân Tử* đôi lúc cũng so sánh Lễ như là những dấu mốc trong dòng nước, nhưng Lễ không hề được đơn giản hóa thành những hàng rào chắn dùng để chống đỡ sự hỗn loạn như thuyết yếm thế về nhân tính. Ngược lại, Lễ đã cho *Tuân Tử* một cơ hội: đối mặt với Pháp gia chú trọng sức mạnh của luật pháp, ông dựa vào Lễ để tái khẳng định sự đảm bảo của Nho giáo đối với con người và tính hoàn thiện của con người, từ đó tìm ra lời giải đáp chung và mở ra tính khả năng cho rất nhiều tranh luận.

Danh và Thực

Khái niệm *Phân* đậm màu Nho giáo này, với tư cách là nguyên tắc của Lễ và quy ước thông thường, được thể hiện một cách rõ nét trong khái niệm "chính danh"25. Chương 22 sách *Tuân Tử* lấy chủ đề là "Chính danh" (正名), bàn về mối quan hệ giữa Danh và Vật, là một kiểu tổng kết tư tưởng logic trong Mặc kinh đồng thời biến nó trở thành một phương pháp để Nho gia phản bác lại Danh gia. Trong bối cảnh này, khái niệm phân và hợp (chú ý, "phân" trước hết chỉ: "tách ra") phù hợp với tư tưởng Danh, Danh trước hết chính là để phân biệt, đánh dấu và vạch ra ranh giới hợp lý giữa cái tương đồng và khác biệt. Ở đây, chúng ta thấy một kiểu khái niệm quy loại, thế giới là tổng hòa của những vật được sắp xếp một cách tự nhiên theo nguyên tắc cơ bản là giống và khác, con người bẩm sinh đã có khả năng phân biệt sự giống và khác ấy:

> Bậc vương giả đặt ra "danh", danh đã định thì "thực" được rõ ràng, cái phép đặt danh thi hành đúng thì sự hiểu biết được suốt khắp (nghĩa là mọi người đều hiểu như nhau) và dân được dẫn dắt nhất trí, theo dùng những danh đã chế. Bẻ quẹo nghĩa, tự tiện đặt danh để làm rối loạn những

danh chính đáng, khiến cho dân sinh nghi hoặc, khiến cho mọi người sinh nhiều chuyện tranh biện, kiện tụng thì bị gọi là đại gian….

Nay đấng thánh vương đã qua đời, việc gìn giữ chính danh lơ là, những từ ngữ kỳ dị mọc lên, danh với thực hỗn loạn, trái phải lờ mờ. [Đã đến nước ấy] thì dù có những chức viên biết giữ phép, những Nho giả "tụng số" [chuyên sâu] cũng đều bấn rối…

Cho nên người trí giả muốn phân biệt vật mới chế danh để trỏ vật, trước là để rõ sang với hèn, sau là để phân biệt giống với khác. (**Chính danh**)[26]

---

[25] Về khái niệm này của Nho gia, xem chương 2, mục "Chính danh". Ngoài ra, có thể tham khảo: J. J. L. Duyvendak, "Hsün-tzu on the Rectification of Names" (Tuân Tử bàn về chính danh), T'oung Pao (Thông báo), 23 (1924), tr. 221-254; Redouane Djamouri, "Théorie de la 'rectification des dénominations' et réflexion linguistique chez Xunzi" (Thuyết "Chính danh" và tư duy ngôn ngữ của Tuân Tử), in trong: Karine Chemla & François Martin (chủ biên): Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 15 (Le Juste Nom [Chính danh]), Presses de l'université de Vincennes, 1993, tr. 55-74.

[26] Tuân Tử 22, tr. 275-276.

Toàn bộ lý thuyết "chính danh" đều được triển khai xoay quanh khái niệm nhận biết, nhận biết trên thực tế chính là nhận thức được sự phân loại vật chất vốn đã tồn tại. Đây chính là sự thẩm thấu tuyệt vời giữa nhận thức luận và đạo đức học, nguyên tắc Phân đồng thời cũng thể hiện nhận thức khách quan và phán đoán giá trị. Thánh nhân là đại diện xuất sắc trong việc có thể quy loại các tình huống dựa theo ý nghĩa đạo đức của nó đồng thời xử lý nó một cách hợp lý - tức theo Lễ. Thế nhưng Lễ và Danh đều hình thành do quy ước, không có mối liên hệ nội tại một cách tất nhiên:

Không có cái tên nào vốn đúng, chỉ là gọi theo quy ước, theo quy ước quen rồi thì đúng, trái với quy ước thì không đúng. Không có cái danh nào vốn có cái thực cả, chỉ là gọi theo quy ước, theo quy ước quen rồi thì danh thành thực danh. (**Chính danh**)[27]

---

[27] Tuân Tử 22, tr. 279. Về Ước định tục thành luận trong ngôn ngữ của tiếng

Trung cổ đại, xin xem chương 5, mục "Lý thuyết mệnh danh" [đặt tên].

Ước định tục thành luận [thuyết gọi theo quy ước] mà *Tuân Tử* nêu ra nhằm nhấn mạnh sự phù hợp với trật tự mang tính bảo thủ hơn nhiều so với *Sinh mệnh luận* của *Mạnh Tử*. *Tuân Tử* cho rằng, thay vì mạo hiểm làm xiếc trên dây trong sự hỗn loạn để hoài nghi sự vật, thà rằng cố gắng giữ nó ở nguyên dạng (statu quo) cho dù chúng ta biết rất rõ rằng điều này là rất áp đặt và không tự nhiên. Đối mặt với nguy cơ đó, *Mạnh Tử* đã đặt trụ cột ở Tâm với tư cách là cội nguồn nội tại của Nghĩa, hoàn toàn trái ngược với quan điểm dưới đây của *Tuân Tử*:

> Không dùng cái thực mà hiểu dụ được mới đặt ra cái danh mà gọi, đặt danh gọi mà vẫn không hiểu rõ mới đem hình trạng ra tả, đem hình trạng ra tả mà vẫn không biết rõ, mới dùng lời thuyết minh, dùng lời thuyết minh mà vẫn không hiểu rõ, mới đem mọi lẽ ra biện bạch. Cho nên đặt danh, tả hình trạng, thuyết minh, biện bạch là những công việc có tác dụng "văn hóa" lớn lao và là khởi điểm của vương nghiệp vậy. Khiến cho người ta nghe cái danh mà hiểu rõ cái thực, đó là công dụng của danh. Thấu được danh cả về hai phương diện công dụng lẫn phối hợp, thì gọi là biết danh. "Từ" (lời) là gồm tóm cái danh của những cái thực khác nhau để biểu diễn một ý. Biện thuyết là đừng làm sai lạc [nghĩa là phải giữ cho tiền hậu nhất trí đối tượng của các cuộc thảo luận và giữ cho tiền hậu nhất trí với thuyết của] những danh từ trong các cuộc thảo luận đó, để cho danh và thực không loạn, hầu làm cho rõ mọi lẽ [mọi quan hệ và mọi tình huống vận động tiến hóa giữa các sự vật].
>
> Phương cách biện thuyết sử dụng không ngoài cách dùng danh mà gọi và đem hình trạng mà tả. Biện thuyết là nói ra cái đạo mà tâm thấy rõ. Tâm là chủ tể của đạo và làm cho đạo viên thành. Đạo là phép tắc chính, bất biến, để theo mà trị nước. Tâm phải hợp với đạo, biện thuyết phải hợp với tâm, từ phải hợp với biện thuyết. Chính lại là cái danh mà biểu tả cái thực, nếu hình chất cái thực tự nói lên được cái danh của nó thì nhân đó sự hiểu biết thêm dễ dàng, biện bạch vừa đủ để phân biệt cái chỗ khác nhau giữa các vật thì thôi, chứ đừng đi quá [rườm lời], suy vật này ra vật kia để tìm được cái lý mà không trái lẽ, nghe người biện thuyết, chỗ nào hợp văn lý thì chấp nạp, chính mình biện thuyết thì phải làm cho rõ hết lý do, giãi bày

> cho hết sự thực. Lấy chính đạo mà biện biệt những thuyết xằng bậy, thực như nẩy dây mực để xác định cong thẳng. (**Chính danh**)[28]

---

[27] *Tuân Tử 22, tr. 279. Về Ước định tục thành luận trong ngôn ngữ của tiếng Trung cổ đại, xin xem chương 5, mục "Lý thuyết mệnh danh" [đặt tên].*

Sách Tuân Tử: tổng quát của tư tưởng thời Chiến Quốc

Tư tưởng của *Tuân Tử* rắc rối phức tạp bởi vì nó buộc phải tính đến mọi vấn đề và tranh biện của các trường phái tư tưởng khác nhau xuất hiện trong thời Chiến Quốc, đồng thời tích hợp chúng vào trong một chỉnh thể hài hòa có hệ thống. Một nhiệm vụ quá đỗi khó khăn! Ở *Tuân Tử*, Lễ tạo thành trụ cột để nâng đỡ cho sự hài hòa tổng thể. *Tuân Tử* ắt hẳn đã giở hết "võ nghệ" để bảo vệ cái mà ông coi là cốt lõi trong di sản của Khổng Tử - Lễ và Văn của con người:

> Đối tượng của lễ là ba nguồn gốc: trời đất là nguồn gốc của sự sống, tổ tiên là nguồn gốc của giống nòi, vua và thầy là nguồn gốc của nền bình trị. Không có trời đất thì sự sống ở đâu mà ra? Không có tổ tiên thì giống nòi ở đâu mà có? Không có vua, không có thầy thì nền bình trị nhờ đâu mà được thiết lập? Ba nguồn gốc đó mà mất một thì con người hết yên. Cho nên lễ là trên thờ trời, dưới thờ đất, tôn kính tổ tiên mà quý trọng vua và thầy. Đó là ba nguồn gốc của lễ. (**Lễ luận**)[29]

---

[28] *Tuân Tử 22, tr. 280-281, bản dịch của Léon Vandermeersch (có sửa đổi đôi chút), La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 523-524.*

[29] *Tuân Tử 19, tr. 233.*

Lễ kết nối con người với vũ trụ, cội nguồn của con người với số mệnh của họ. Đây là một quan niệm ẩn tàng xuyên suốt trong *Tuân Tử*, giống như một đầu mối ngầm ẩn, cấu trúc có trật tự của Lễ chỉ có thể được tái sinh khi nó gắn kết với cấu trúc có trật tự của tự nhiên. Đồng thời với việc công kích tư tưởng của chủ nghĩa tự nhiên, *Tuân Tử* cũng thu nạp nó vào trong quan điểm của mình và thêm vào một chiều kích khác - chiều kích của con người. Điều này sẽ giải thích cho những mâu thuẫn bề ngoài trong khái niệm

tự nhiên (nói cách khác là Đạo hay Trời) của *Tuân Tử*: lúc thì trung tính về mặt đạo đức giống như tự nhiên luận, lúc lại có tính mục đích và quy phạm hóa, trở thành cội nguồn của giá trị đạo đức - giống như truyền thống của Luận ngữ, *Mạnh Tử*. *Tuân Tử* một mặt phủ nhận khả năng tự nhiên là cội nguồn giá trị, nhưng mặt khác lại gắn kết quy phạm tự nhiên với con người đã được Lễ hóa. Những mâu thuẫn bề ngoài này cuối cùng đã được hóa giải trong tôn chỉ chủ yếu của *Tuân Tử*, đó là dùng lễ chế Nho gia để cứu vãn những sai lầm trong tư tưởng của chủ nghĩa tự nhiên. Trong trận tỷ thí với Trời này, Người đã trở thành bên thắng cuộc.

Tuân Tử đã tiếp nhận tất cả những phê bình triệt để nhất của các trường phái đối với những quan niệm có liên quan đến con người của Khổng Tử để rồi hào hiệp biện hộ cho cái khiến cho con người trở thành con người là "Văn" và trở thành người bảo vệ tuyệt vời nhất của Khổng Tử. *Tuân Tử* có một tầm nhìn độc đáo, tổng quát, tóm lược đối với "Bách gia" thời Chiến Quốc, và đó chính là một nguyên nhân khiến cho ông trở thành người biện hộ tốt nhất cho Khổng Tử. Trong chương 21 có tên là "Giải tế" [xóa bỏ che lấp], *Tuân Tử* đã tuần lãm khắp lượt các bậc thầy tư tưởng khác cùng thời đại, phê bình họ bị "chết" trong một quan niệm cố định và không có một tầm nhìn toàn vẹn:

> Mặc Tử bị thực dụng che lấp mà không biết có văn sức, Tống Tử bị tình dục che lấp mà không biết có đạo đức, Thân Tử bị hình pháp che lấp mà không biết tài trí. Huệ Tử bị cái danh che lấp mà không biết cái thực, Trang Tử bị trời (tự nhiên) che lấp mà không biết người (nhân vi)… Thực dụng, tình dục, hình pháp, uy thế, danh từ, trời chỉ là những khía cạnh của đạo. Đạo là cái mà thể vốn thường tồn với trời đất, còn dụng thì thường biến nơi vạn vật. (**Giải tế**)[30]

Tất cả mọi "che lấp này" đều "bị che lấp trong tính phiến diện" "không nhìn thấy toàn vẹn". Theo *Tuân Tử*, muốn Tâm thanh khiết thì phải để Tâm trở về với trạng thái có thể nhận biết một cách chính xác thế giới khách quan, có thể phân biệt rõ ràng đồng thời lại không đánh mất tầm nhìn tổng thể lớp lang trật tự. Giống như một chậu nước, trong thì rõ mọi lẽ, đục thì rối loạn không thể phân biệt:

> Dẫn dắt nó [Tâm] bằng Lý [lễ nghĩa], giữ gìn, nuôi dưỡng nó trong, không để ngoại vật làm cho nó nghiêng lệch thì nó định rõ được phải trái, giải quyết được hiềm nghi, một vật nhỏ dẫn dụ thì sự vật bên ngoài đổi thay chân tướng

và con tâm bên trong mất thế bình chính mà không quyết đoán được mọi lẽ. (**Giải tế**)[31]

Tuân Tử là bước phát triển từ sự tổng kết có phê phán đối với toàn bộ tư tưởng Tiên Tần, nó cũng dự báo cho vai trò thống trị của tư tưởng Nho gia vào đầu đời Tây Hán vốn được truyền cảm hứng từ tư tưởng của *Mạnh Tử* đồng thời thu nạp thêm cả quan niệm của Pháp gia. Những gợi dẫn của *Mạnh Tử* sẽ xuất hiện trở lại vào khoảng thế kỷ X, *Mạnh Tử* cũng trở thành đại diện duy nhất kế thừa dòng dõi Nho gia chính thống. Trên thực tế, hai người kế vị cơ bản của Khổng Tử - *Mạnh Tử* và *Tuân Tử* - chính là đại diện cho hai cực trong tư tưởng giáo hóa của Khổng Tử, tạo nên độ căng đủ để kích hoạt cho truyền thống Nho gia trong suốt hai nghìn năm.

---

[30] Tuân Tử 21, tr. 261-262. Mặc Tử có thể xem chương 3. Tống Tử hay Tống Kiên, theo tư tưởng của Đạo gia, chủ trương "tình dục quả" [ít cảm xúc và ham muốn], sáchTuân Tử 18 (Chính luận) phản bác quan điểm đó của Tống Tử. Thận Đáo và Thân Bất Hại là hai nhà tư tưởng Pháp gia (xem chương 9 ở sau). Huệ Thi là một nhà biện thuyết nổi tiếng, bạn của Trang Tử, đã nhắc đến ở chương 4.

[31] Như trên, tr. 267.

Chương 9
Pháp gia

Cũng giống như các dòng phái tư tưởng khác thời Chiến Quốc, Pháp gia ban đầu nêu ra một hệ thống lý thuyết chính trị nhằm mục đích thực tiễn chứ không phải là một hệ tư tưởng triết học[1]. Điều đáng suy nghĩ là, đại bộ phận các thư tịch được quy về phái Pháp gia đều được mang tên một vị "Tướng" [ở đây chỉ hàng quan đại thần: thừa tướng, tể tướng, tướng quốc] nổi tiếng trong lịch sử, ví dụ Quản Tử. Quản Tử là một bộ sách được biên soạn vào khoảng thế kỷ IV - II Tr.CN, Quản Tử ở đây chỉ Quản Trọng - một đại thần của bá chủ đầu tiên trong thời kỳ Xuân Thu là Tề Hoàn công (tại vị trong thời gian 685-643 Tr.CN). Khổng Tử từng ca ngợi Quản Trọng, nhưng không thích mưu lược của ông ta[2]. Một bộ khác có tên Lý Tử, nay đã thất truyền, cũng mang tên một vị tướng của Ngụy Văn hầu (tại vị trong thời gian 424-397 Tr.CN). Thân Tử chỉ Thân Bất Hại, đại thần của Hàn Chiêu hầu, chết vào năm 337 Tr.CN[3]. Thương quân thư chỉ đại thần của Tần là Thương Ưởng, chết vào năm 338 Tr.CN, bộ sách này có phần chắc là được biên soạn sau khi Thương Ưởng qua đời một thế kỷ[4]; nó ghi lại những cải cách chính trị chưa từng có trước Thương Ưởng, những cải cách này đã khiến Tần trở thành bá chủ cuối cùng ở thời kỳ Chiến Quốc đồng thời nhất thống Trung Quốc vào năm 221 Tr.CN, trở thành một đế quốc lớn mạnh và bền vững.

---

[1] Xem Léon Vandermeersch, La Formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne (Lý thuyết Pháp gia: tìm hiểu quá trình kiến tạo một hệ thống triết học chính trị đặc thù của Trung Quốc cổ đại), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965.

[2] Xem Luận ngữ III (Bát dật), 22 (Khổng Tử nói: "Quản Trọng tính khí nhỏ mọn". Có người hỏi: "Hay là Quản Trọng tiết kiệm?" Khổng Tử nói: "Quản

Trọng quy ra ba lỗi, thu nhiều thuế má của dân thị thành, trong nhà nuôi nhiều đầy tớ, mỗi người chỉ làm chuyên một việc, thế sao gọi là tiết kiệm?" Người kia hỏi tiếp: "Quản Trọng có biết lễ không?" Khổng Tử đáp: "Vua chư hầu dựng bình phong trước nhà, Quản Trọng cũng dựng bình phong trước nhà. Vua chư hầu mở tiệc tiếp vua khác được dùng giá úp chén, Quản Trọng đãi khách cũng dùng giá úp chén. Ôi Quản Trọng mà biết lễ, thì còn ai không biết lễ!"); XIV (Hiến vấn), 10 (Hỏi về Quản Trọng, Khổng Tử nói: "Người này ư, đoạt lấy ấp Biền ba trăm hộ của Bá Thị sung công khiến Bá Thị suốt đời rau dưa đạm bạc mà đến chết cũng không một lời oán hận"); 17 (Tử Lộ nói: "Tề Hoàn công giết em là công tử Củ, Triệu Hốt vì thế mà tự sát, còn Quản Trọng không tự sát. Như thế Quản Trọng không được coi là người có nhân chăng?" Khổng Tử nói: "Hoàn công 9 lần họp chư hầu mà không dùng đến vũ lực (binh xa), đó là nhờ tài sức Quản Trọng. Như vậy chẳng phải là nhân sao? Chẳng phải là nhân sao?"); và 18 (Tử Cống nói: "Quản Trọng không phải là người có nhân chăng? Vua Tề Hoàn công giết công tử Củ, Quản Trọng đã không tự sát lại còn làm tể tướng cho Tề Hoàn công". Khổng Tử nói: "Quản Trọng giúp Hoàn công làm bá chủ chư hầu, bình định được thiên hạ. Dân tới nay còn mang ơn ông. Nếu không có ông thì chúng ta đã thành mọi rợ, gióc tóc, áo cài nút bên trái hết rồi. Há lại chịu như những đàn ông, đàn bà thông thường cố giữ điều tín nhỏ, chết rấp ở ngòi rạch mà chẳng ai biết đến hay sao?"). Đức của Nho gia có thể giải thích cho ngọn nguồn của Pháp, xin xem: Quản Tử 45 (Nhậm pháp), bản Chư Tử tập thành (ZZJC), tr. 256: "Cái gọi là Nhân, Nghĩa, Lễ, Nhạc đều có nguồn gốc từ Pháp". Quản Tử bản dịch tiếng Anh có: W. Allyn Rickett, Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China (Quản Tử: lý luận chính trị, kinh tế, triết học của Trung Quốc cổ đại), Princeton University Press, 2 tập, 1985 và 1998. Quản Tử, xin xem chương 10 sách này.

[3] Xem Herrlee G. Creel, Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the 4th Century B.C. (Thân Bất Hại: triết nhân chính trị của Trung Quốc thế kỷ IV Tr.CN), University of Chicago Press, 1974.

[4] Thương quân thư bản dịch tiếng Pháp có: Jean Lévi, Le Livre du prince Shang (Thương quân thư), Paris, Flammarion, 1981. Bản dịch tiếng Anh có: J. J. L. Duyvendak, The Book of Lord Shang (Sách của Thương Ưởng), London, Probsthain, 1928.

Ngoài những thư tịch có liên quan đến các nhân vật chính trị trọng yếu của quốc gia đã nhắc đến ở trên còn có một số trường hợp đặc biệt khác như bộ Thận Tử nay chỉ còn lại vài chương, được coi là sáng tác của Thận Đáo. Thận Đáo là một nhân vật nổi bật trong Học cung Tắc Hạ vào khoảng năm 310 Tr.CN, *Mạnh Tử* và *Tuân Tử* cũng từng tham dự Học cung này[5]. Cuối cùng đặc biệt đáng chú ý là bộ Hàn Phi Tử, với tác giả Hàn Phi Tử là nhà lý luận qua đời vào năm 233 Tr.CN, tập đại thành của tư tưởng Pháp gia[6]. Mọi trường phái tư tưởng cổ đại đều đặc biệt quan tâm đến chính trị (Trị 治 trong Hán văn chỉ nghệ thuật và phương thức trị lý [quản lý/điều hành] thế giới), tuy nhiên không có một trường phái nào ngoài Pháp gia đặt mục tiêu hàng đầu là tìm kiếm một cách thức hữu hiệu nhất để bảo vệ đất nước và khiến cho nước trở nên

giàu mạnh. Rất nhiều thư tịch của Pháp gia đã được các bậc quân vương sử dụng làm cẩm nang quyền lực với những phương châm được đúc rút thành những câu cách ngôn giản dị:

> Quan tước, ấy là cái mà bậc quân chủ dùng để khuyến khích dân chúng; nông chiến [nông nghiệp và chiến tranh], ấy là cái để quốc gia hưng thịnh. (Nông chiến)[7]

---

[5] Về Học cung Tắc Hạ, xin xem chương 8 chú thích số 3. Thận Tử bản dịch tiếng Anh có: Paul M. Thompson, The Shen Tzu Fragments (Những tàn văn của Thận Tử), Oxford University Press, 1979.

[6] Bản dịch tiếng Anh có: W. K. Liao, The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science (Hàn Phi Tử toàn tập: thư tịch cổ điển của khoa học chính trị Trung Quốc), Thương vụ ấn thư quán năm 2015 xuất bản bộ Hán - Anh đối chiếu đã sử dụng bản dịch tiếng Anh này, có kèm bản dịch chú của Trương Giác, 2 tập, London, Probsthain, 1959. Bản dịch tiếng Pháp gần đây có: Jean Lévi, Han-Fei-tse ou le Tao du Prince (Hàn Phi Tử hay đạo quân vương), Nxb. du Seuil, 1999. Tài liệu nghiên cứu có: Vương Hiếu Ba và Trương Thuần (Wang Hsiao-po & Leo S. Chang), The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory (Nền tảng triết học của lý thuyết chính trị Hàn Phi), Honolulu, University of Hawaii Press, 1986; Bertil Lundahl, Han Fei Zi: the Man and the Work (Hàn Phi Tử: người ấy sách ấy), Stockholm, Institute of Oriental Languages (Viện Ngôn ngữ phương Đông), 1992.

Nhân học của Pháp gia

Nếu thư tịch Pháp gia trước hết là một bộ cẩm nang hệ thống hóa và lý thuyết hóa đối với thực tiễn đã có, những thư tịch đó cuối cùng vẫn xây dựng nên một bộ phương pháp luận, thậm chí là một hệ thống thế giới quan đích thực. Pháp gia chắc chắn là thế hệ những nhà tư tưởng chính trị Trung Quốc đầu tiên không lấy xuất phát điểm là con người và xã hội cần phải thế nào mà bắt đầu từ hiện trạng vốn có của con người và xã hội, cho dù điều đó sẽ liên quan đến một thực tế rất khó tiếp nhận. Không dựa vào bất cứ một định kiến hay quan niệm có sẵn nào, Pháp gia đã phá hủy truyền thống một cách triệt để. Ra đời vào thời Chiến Quốc, việc Pháp gia từ chối viện dẫn kinh điển đã không còn là điều gì mới mẻ. Mọi trường phái Chiến Quốc đều làm như vậy, Đạo gia, Mặc gia…; chỉ có Nho gia vẫn đi một con đường riêng dựa vào truyền thống! Trong chương Phi thập nhị tử [chê Mười hai nhà], Tuân Tử, với thái độ hiếu chiến và cứng cỏi quen thuộc, đã chỉ trích rất nhiều đối thủ, thậm chí cả Mạnh Tử - người cùng đội ngũ - cũng không phải là ngoại lệ:

> Bắt chước các bậc tiên vương một cách hời hợt mà không biết cái cốt yếu khiến bách vương được truyền nối, ấy vậy mà lại làm ra bộ dạng tài cao, chí lớn, học rộng. Dựa vào những quan niệm cổ lỗ mà đặt ra học thuyết, gọi là Ngũ hành, những học thuyết ấy đều rất ngớ ngẩn hoang đường mà rối rắm, hũ nút không thành học thuyết, bế tắc không thể nào hiểu được. Họ trau chuốt ngôn từ đồng thời tự đề cao hết mức, nói rằng: "Đó thật là lời của bậc quân tử đời xưa, trước có ông Tử Tư xướng lên, sau có ông Mạnh Kha họa theo vậy". **(Phi thập nhị tử)**[8]

---

[7] *Thương quân thư, chương 3, bản ZZJC (Chư Tử tập thành), tr. 5.*

[8] *Tuân Tử, 6, bản ZZJC (Chư Tử tập thành), tr. 59. Tử Tư: cháu nội của Khổng Tử.*

Việc miệt thị đối với truyền thống đã cung cấp cho Pháp gia khái niệm và phương pháp luận của "Nhân học" theo nghĩa hiện đại. Không còn coi cổ đại là thiên kinh địa nghĩa mà phân tích sử học đối với nó nhằm hướng đến tôn chỉ là hiệu quả và tiến cùng thời đại. Điển cố "Ôm cây đợi thỏ" trong Hàn Phi Tử đã lưu truyền rất rộng, thậm chí trở thành một thành ngữ trong Hán ngữ hiện đại:

> Nước Tống có người đi cày, trong ruộng có một gốc cây khô, một con thỏ đâm bổ vào, gãy cổ, chết. Anh ta thấy vậy, bỏ cày mà khư khư ngóng vào gốc cây khô, hy vọng lại bắt được con thỏ nữa. Thỏ không được thêm mà bị cả nước cười chê. **(Ngũ đố)**[9]

---

[9] *Hàn Phi Tử 49, bản ZZJC (Chư Tử tập thành), tr. 339.*

Việc từ chối viện dẫn mọi diễn ngôn trước đó đã được thể hiện trong một cuộc biện luận ngay đầu sách *Thương quân thư* với sự hiện diện của Tần Hiếu công (tại vị trong giai đoạn 361-338 Tr.CN), đó là phải "phân tích những thay đổi của thế cuộc, nghiên cứu nguyên tắc căn bản để chỉnh đốn pháp chế (*pháp* 法), tìm kiếm cách thức cai trị dân chúng":

> Thương Ưởng nói: "Chính giáo của các triều đại trước mỗi đời một khác, phải học theo triều đại nào đây? Pháp độ của các bậc đế vương xưa cũng không rập khuôn theo nhau, vậy thì lấy lễ chế nào để có thể tuân thủ? Phục Hy, Thần

> Nông giáo hóa mà không giết chóc, Hoàng Đế, Nghiêu, Thuấn tuy giết chóc mà không khiến dân căm giận, đến thời vua Văn Vương, Vũ Vương lại thuận theo thời thế mà thiết lập pháp độ, dựa vào tình hình cụ thể của đất nước mà chế định lễ chế. Lễ chế và pháp định đều phải tùy thời, phép tắc luật lệ đều phải thích nghi với thế cuộc, binh khí võ bị đều phải tiện sử dụng. Vậy nên thần nói: "Cai trị quốc gia không nhất định chỉ theo một cách, chỉ cần có lợi cho nước, bất tất phải học theo cổ nhân". (**Canh pháp**)[10]

---

[10] *Thương quân thư 1, tr. 2.*

Phân tích của Pháp gia về sơ khởi của nhân tính theo kiểu của Thomas Robert Malthus (về thuyết quá tải dân số). Pháp gia chia ra ba giai đoạn chủ yếu của nhân tính, trong đó đặc trưng của nó là cạnh tranh ngày càng khốc liệt cùng với sự gia tăng của dân số:

> Khai thiên lập địa thì dân được sinh ra. Thuở ấy, dân chỉ biết mẹ mà không biết cha, lẽ phải của họ lúc ấy là thân với người thân và thích cái lợi riêng. Thân với người thân thì sẽ phân biệt kẻ thân người sơ, thích cái lợi riêng thì sẽ sinh lòng tà ác. Dân đông mà lại đều phân biệt thân sơ và thích mối lợi riêng thì sinh loạn.
>
> Khi ấy, dân ắt muốn thắng đối phương mà dốc sức tranh giành, tranh giành mà lại không có một chuẩn tắc để phán xử thì không có cách gì yên. Vậy nên những bậc hiền tài mới xác lập nên chuẩn tắc, đề xướng vô tư, dân vì thế mà chuộng điều nhân. Khi ấy, thói thân sơ bị phế bỏ mà lẽ sùng thượng hiền tài được thiết lập.
>
> Phàm là người có lòng nhân thì đều biết yêu thương và làm lợi cho người khác, người hiền tài thì đều muốn tiến cử người hiền tài. Dân đông mà không có phép tắc, cứ tiến cử người hiền tài mãi thì sinh loạn. Vậy nên Thánh nhân mới thuận theo thời cuộc ấy mà định ra cách phân chia ruộng đất, tài sản, trai gái. Phân định rồi mà không có phép tắc thì không được, vì thế mà lập ra luật lệ, luật lệ lập ra rồi mà không có người quản lý thì không được, vì thế mà đặt ra chức quan, chức quan đã có rồi mà không có một người thống lĩnh thì không được, vì thế mới lập nên đấng quân chủ. Lập nên đấng quân chủ rồi thì chế độ sùng thượng người hiền tài bị phế bỏ mà tư tưởng trọng bậc hiển quý được hình thành.

> Xem vậy thì thời thượng cổ thân với người thân mà thích mối lợi riêng, thời trung cổ thì tôn sùng người hiền tài mà thích điều nhân, thời gần đây thì trọng bậc hiển quý mà nể vì quan lại. (**Khai tắc**)[11]

Có thể thấy những phân tích tương tự ở Hàn Phi:

> Ngày xưa, đàn ông không cày vì các sản phẩm của cây, cỏ đủ để ăn; đàn bà không dệt vì da của chim muông đủ để mặc. Không phải vất vả mà việc nuôi dưỡng có đủ, số người thì ít mà tài sản thì có thừa. Vì vậy cho nên nhân dân không phải tranh giành. Bởi vậy không cần phải thưởng hậu, không phải dùng hình phạt nặng mà nhân dân tự nhiên trị an.
>
> Người ngày nay có năm đứa con không cho là nhiều. Mỗi đứa con có năm đứa con, ông nội chưa chết mà đã có hai mươi lăm đứa cháu. Vì vậy cho nên người thì đông mà của cải thì ít, làm việc vất vả mà việc nuôi sống vẫn kém. Cho nên dân tranh giành. Dù có thưởng gấp đôi và phạt nặng hơn nhiều, dân cũng không khỏi làm loạn…
>
> Do đó, người xưa coi khinh của cải không phải vì họ là nhân, đó là vì của cải nhiều. Người đời nay tranh giành nhau, cướp đoạt của nhau không phải vì họ là hèn hạ, đó là vì của cải ít. (**Ngũ đố**)[12]

Hai đoạn miêu tả trên về thuở ban đầu của lịch sử loài người đã chú ý đến sự phát triển khách quan theo cấp số nhân của [dân số] mà không hề kèm theo bất cứ một đánh giá giá trị nào. Nó vừa không phải là Thuyết suy giảm [dân số] của Đạo gia, cũng không phải là Thuyết mục đích (téléologique) mà Nho gia chủ trương. Xuất phát điểm của kiểu phân tích này chúng ta tạm gọi nó là quan sát kiểu nhân học hay xã hội học, đối lập với niềm tin rằng tính người vốn Thiện cũng như mối quan hệ giữa con người với thế giới của Nho gia.

---

[11] *Thương quân thư 7, tr. 15-16.*

[12] *Hàn Phi Tử 49, tr. 339-341.*

Vào thời kỳ Chiến Quốc, Trung Quốc đã kết thúc bằng sự ép buộc và đối đầu, "một bên khẳng định ưu tiên phẩm hạnh cá nhân, bên kia chỉ khẳng định hiệu lực từ chức vị của bản thân mình… Một

bên, ít nhất về mặt tinh thần thuộc chế độ cổ xưa của triều đình, quyến luyến lễ chế và giá trị truyền thống, hy vọng trở thành "Sĩ" phò tá quân vương; bên kia, chịu ảnh hưởng của lĩnh vực giao dịch thương mại - vốn phát triển nhanh mạnh ở Trung Quốc - lại đem quan điểm vừa thực tế vừa đầy tham vọng soi chiếu vào tầm nhìn quản lý của quyền lực, thậm chí là toàn bộ cơ chế xã hội"[13]. Đối lập với lập trường lễ chế của Nho gia, Pháp gia và Mặc gia, ngoài ra còn có Đạo gia xét ở một ý nghĩa nào đó - đứng về một phe. Mặc gia, Đạo gia chỉ nêu ra một con đường không giống với con đường của Nho gia, nhưng Pháp gia không giống họ, vì Pháp gia muốn phá hủy cho bằng được mọi trật tự Nho gia đồng thời cuối cùng đem trật tự Nho gia đánh đồng với trật tự phong kiến nhà Chu. Pháp gia muốn dùng nguyên tắc mà họ tin chắc là khách quan tuyệt đối và hoàn toàn đúng đắn để thay thế cho lễ chế: nguyên tắc đó chính là Pháp.

---

[13] Xem François Jullien, La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine (bản dịch tiếng Trung là Thế: quan niệm về hiệu lực của Trung Quốc, Trác Lập dịch, Bắc Kinh, Nxb. Đại học Bắc Kinh, 2009), Paris, Nxb. du Seuil, 1992, tr. 41-42.

Pháp

Pháp 法, trong công trình tiếng Pháp của chúng tôi được dịch thành "loi" [pháp luật], là nguồn gốc của tên gọi "Pháp gia". Trong thư tịch cổ đại, "Pháp" chỉ quy phạm theo nghĩa thông thường nhằm cung cấp khuôn mẫu để tham khảo. "Pháp" thông thường có liên quan đến những công cụ đo lường hình học nhằm cung cấp các tiêu chuẩn chung ví dụ như cái "quy 規" [đo hình tròn] và cái "củ 矩" [đo hình vuông] của người thợ mộc. Hai chữ này kết hợp với nhau thành *quy củ* (規矩), trong Hán ngữ hiện đại chỉ quy tắc cần phải tuân thủ. Quy, củ, thằng [thước dây] là những hình tượng thường xuyên xuất hiện trong diễn ngôn của Pháp gia, song hành với chúng là *quyền* (權) (nghĩa dẫn thân là "quyền lực") [nghĩa gốc là cán cân][14] dùng để miêu tả sự chuẩn xác và khách quan của Pháp:

> Quyền hành [nghĩa gốc là cái cân] là dùng để đo độ nặng nhẹ, thế nhưng người ta lại không phụng sự nó, đấy không phải là vì cái tâm không thích lợi mà là vì "quyền" [cán cân] không thể thay người ta tạo ra số lượng nhiều hay ít, "hành" [quả cân] không thể thay người ta tạo ra trọng lượng nặng hay nhẹ. Người ta thấy bản thân việc phụng sự

quyền hành chẳng có ích gì, vậy nên không phụng sự nó vậy.

Bởi thế mà bậc vua sáng ở trên ngôi cao thì quan không thể xử bậy, lại không thể tư túi, người ta thấy phụng sự quan lại cũng chẳng ích gì, vậy nên không dùng tiền của mà hối lộ quan lại vậy. Xử lý mọi việc đều bằng quyền hành công minh chính trực, vậy thì kẻ gian trá tất không thể mưu cái lợi riêng. (**Minh pháp giải**)[15]

---

[14] Cần biết rằng, Tần Thủy Hoàng sau khi thống nhất Trung Quốc, việc đầu tiên là thống nhất cách thức đo lường.

[15] Quản Tử 67, tr. 346.

Thứ công cụ như quyền hành kia, người ta chỉ cần để cho hành [quả cân] tự căn chỉnh là được, đạo đức chủ quan của người dùng cân không cần can thiệp vào. *Mạnh Tử*, thậm chí *Tuân Tử*, đều cho rằng Pháp không thể tự mình đứng vững, buộc phải dựa trên đạo đức nhân tính và cái Thiện. Pháp gia không giống họ, cho rằng Pháp đủ sức để đứng vững, không những thế còn hiệu quả hơn cả quan hệ huyết thống:

Tình mẹ dành cho con nhiều gấp đôi bố, thế nhưng con cái nghe lệnh bố gấp mười lần nghe lệnh mẹ; quan lại không thương yêu dân, thế nhưng dân chúng nghe lệnh quan lại gấp vạn lần nghe lệnh bố mình. **(Lục phản)**[16]

Vậy nên chỉ cần giám sát hành vi của con người có hợp pháp hay không, Pháp một khi được ban bố nó lập tức có hiệu lực với tất cả mọi người. Trong quy trình khách quan của Pháp, nó được dùng văn tự để ghi lại, dùng hình thức pháp điển để ban bố rộng rãi cho dân chúng, đó là một giai đoạn có tính quyết định. Vào năm 536 Tr.CN, Tể tướng nước Trịnh là Tử Sản lần đầu tiên đã cho đúc hình thư [điều luật] lên trên vạc đồng. Như vậy, bắt đầu từ thế kỷ VI Tr.CN, trật tự phong kiến dựa trên quan hệ lễ chế giữa người với người lần đầu tiên phải chịu thương vong tổn thất. Từ đó, chỉ cần hình pháp được ban bố là không ai có thể xem thường nó, không ai có thể trốn tránh nó, người người đều bình đẳng trước pháp luật, và đó là điều hoàn toàn trái ngược với những gì được ghi trong *Lễ ký:* "Lễ không xuống đến thứ dân, hình không lên đến đại phu"[17]:

---

[16] *Hàn Phi Tử 46, tr. 320.*

[17] *Lễ ký, chương 1 "Khúc lễ". Tham khảo bản dịch của Séraphin Couvreur, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies (Lễ ký), 2 tập, Paris, Cathasia, 1950, tập I, tr. 53.*

> Cái gọi là thống nhất hình phạt, ấy là chỉ hình phạt không phân biệt đẳng cấp. Từ khanh tướng, tướng quân cho đến sĩ đại phu, dân thường, nếu phạm vào điều quốc cấm, làm loạn kỷ cương thì đều khép vào tội chết không tha. Nếu trước đã lập công, sau lại phạm vào phép nước thì cũng không vì thế mà giảm tội. Nếu trước đã làm việc tốt, sau lại làm điều sai trái thì cũng không vì thế mà làm sai luật lệ. Trung thần hiếu tử mà phạm tội ắt cũng phải chiếu theo hình phạt. Những quan lại làm ra luật và chịu trách nhiệm thi hành luật nếu phạm vào tội chết cũng không được khoan hồng, đồng thời còn phạt đến cả ba họ (cha, mẹ, vợ). **(Thưởng hình)**[18]

---

[18] *Thương quân thư 17, tr. 29.*

Quy tắc lễ nghi hoàn toàn mang tính chủ quan nội tại cổ xưa đã phải nhường ngôi cho luật pháp khách quan thực tiễn. Hàn Phi Tử đã phát huy lý thuyết mà Thương quân thư nêu ra: lấy Hình làm gốc để xác định thưởng phạt. Hàn Phi gọi nó là "Nhị bính" [cán cân hai bên], chúng tôi muốn gọi nó là "ân uy kết hợp". Pháp gia cho rằng, đây là thứ duy nhất có thể ảnh hưởng đến nhân tính, nhân tính bị đơn giản hóa chỉ còn là yêu và ghét. Trật tự đạo đức không còn bất cứ một vị trí nào:

> Con người bẩm sinh đã có lòng yêu ghét, vậy nên bậc quân chủ có thể lợi dụng lòng yêu ghét ấy mà cai trị dân chúng. Do đó bậc quân chủ không thể không hiểu rõ cái gì dân yêu ghét bởi vì cái yêu ghét ấy chính là gốc của thưởng và phạt vậy. Lẽ thường của con người ta đều thích tước vị bổng lộc mà ghét hình phạt, vậy nên bậc quân chủ có thể đặt ra hai thứ ấy mà điều khiển chí hướng của dân. (**Thác pháp**)[19]

Mạnh Tử đã từng so sánh bản tính tốt đẹp của con người như nước tự nhiên chảy về chỗ trũng, có lẽ cố tình nhằm châm biếm chăng, Thương Ưởng lại dùng ẩn dụ này để chứng minh một luận đề hoàn toàn đối nghịch:

> Dân chăm chăm hướng về mối lợi khác nào nước chỉ chảy về chỗ trũng, không cách gì khác được. Dân làm việc là để hưởng lợi, mà cái lợi đó được quyết định bởi sự ban phát của người trên [vua] vậy. (**Quân thần**)[20]

---

[19] *Thương quân thư, bản dịch của Jean Lévi, Le Livres du prince Shang (Thương quân thư), sđd, tr. 107.*

[20] *Thương quân thư, bản dịch của Jean Lévi, Le Livres du prince Shang (Thương quân thư), sđd, tr. 170.*

Thế

Tương tự, lý thuyết chính trị của Pháp gia cũng tách biệt giữa quyền và đức, đối lập với xác tín của Nho gia rằng quyền lực của quân vương là dựa trên đạo đức (德) của ông ta. Xác tín này của Nho gia đặt trên tiền đề là giả thiết: quân vương là người Thiện: đây là chủ nghĩa lý tưởng một cách triệt để. Pháp gia, không rời mắt khỏi hiện thực, biết rằng không hề có nhiều bậc quân vương tốt. Vấn đề là làm thế nào để đồng thời với việc né tránh những câu hỏi về đạo đức và giá trị cá nhân của bậc quân vương lại vẫn có thể đảm bảo cho quyền lực được thi hành một cách hữu hiệu? Thận Đáo là người đầu tiên đưa ra khái niệm Thế 勢 và ít nhất cũng đã giải đáp phần nào đối với nó[21]. Thế tức là nắm quyền, chứ không phải uy tín đạo đức nào cả. Mâu thuẫn từ gốc rễ của hai thứ quyền lực này đã kết tụ những đối lập chính yếu trong lý thuyết chính trị của hai trường phái Nho gia và Pháp gia. Mao Trạch Đông đã từng có một bài viết chuyên bàn về "mâu thuẫn" (矛盾) trong Hán ngữ hiện đại mà khởi điểm của nó là từ một điển cố trong Hàn Phi Tử:

---

[21] *Khái niệm "Thế" là luận đề trung tâm trong công trình đã nhắc đến ở trên của François Jullien, xem chú thích 13, ông dịch khái niệm này là "propension".*

> Có người bán mâu và bán thuẫn. Anh ta khen cái thuẫn của anh ta chắc, không vật nào có thể đâm thủng nó được. Lát sau, lại khen cái mâu của anh ta, nói: "Cái mâu của tôi sắc, đâm vật gì cũng thủng". Người ta hỏi anh ta: "Lấy cái mâu của anh để đâm cái thuẫn của anh thì thế nào?" Anh ta không có cách gì trả lời. Cái thuẫn không vật gì có thể đâm thủng được với cái mâu không cái gì là không đâm

thủng được, về mặt danh nghĩa thì không thể cùng tồn tại. Theo nguyên tắc Hiền trị thì người hiền tài không chịu trói buộc nào cả; theo nguyên tắc Thế trị thì không có cái gì mà không chịu trói buộc; Hiền trị không chịu trói buộc với Thế trị không có cái gì không chịu trói buộc là mâu thuẫn với nhau. Vậy nên rõ ràng Hiền trị và Thế trị là không thể cùng tồn tại.[22]

---

[22] *Hàn Phi Tử 40, tr. 299-300.*

Quyền không còn liên quan gì với giá trị cá nhân của bậc quân vương nữa, mà giá trị cá nhân của quân vương lại là nền móng của toàn bộ tư tưởng chính trị Nho gia. Ở đây, quyền cần phải tuân thủ Pháp và Thế, gắn bó một cách mật thiết với tính hữu hiệu của thể chế. Thể chế không dựa trên bất cứ tính chủ quan nào, giống như cái cân, nó là một công cụ hoàn toàn trung tính, bất cứ ai cũng đều có thể điều khiển.

Thuật

Ở đây, chúng ta thấy quý tộc và tinh thần lễ chế đã nhường ngôi cho thế giới quan của một thể chế và bộ máy quan liêu mới. Trên thực tế, chỉ tuân thủ Pháp và Thế (mà đại diện của nó là quân vương) là hoàn toàn không đủ. Giữa quân vương và dân chúng còn cần phải có một cơ cấu truyền đạt quyền lực hữu hiệu nữa. Mối liên hệ giữa đầu óc và chân tay sẽ được đảm bảo bởi bộ máy quan liêu mà quân vương sẽ là người dùng "Thuật" để điều khiển bộ máy quan liêu đó. Khái niệm Thuật 術 được Thân Bất Hại nêu ra lần đầu tiên, Quyền là do Thuật trao cho, đồng thời Quyền lại buộc phải chịu sự khống chế trực tiếp và chặt chẽ của Thuật:

> Nay Thân Bất Hại nói về thuật, mà Công Tôn Ưởng nói về pháp. Thuật là dựa theo tài năng mà giao cho chức quan, theo danh vị mà đòi hỏi hiệu quả thực tế [trong công việc], nắm quyền sinh quyền sát, sát hạch năng lực của quần thần, đó là cái bậc vua chúa phải nắm chắc lấy. Pháp là mệnh lệnh ban bố rõ ràng ở nơi công đường, thưởng hay phạt đều in đậm khắc sâu trong lòng dân, thưởng người cẩn thận tuân thủ pháp luật, phạt kẻ phạm pháp, đó là cái mà kẻ bề tôi phải tuân thủ. Vua không có thuật thì ở trên sẽ bị che đậy, bề tôi không có pháp thì ở dưới sẽ bị làm loạn. Vậy nên thuật và pháp đều không thể thiếu, cả hai đều là công cụ mà bậc đế vương ắt phải có đủ. (**Pháp**

định)[23]

Khổng Tử hết lần này đến lần khác phản đối cái "Thuật" trong chính trị, còn Pháp gia có lẽ xuất phát từ nguyên tắc "thượng hiền" [tôn sùng người hiền tài] của Mặc gia, lại thêm vào khái niệm "Thực", "Danh" mà Hàn Phi đề xướng. Cái mà Pháp gia quan tâm không còn là trật tự lễ chế chẳng hạn như "Chính danh" mà Nho gia trân trọng hay lý thuyết của Danh gia về Danh và cái Vật mà Danh biểu đạt; cái mà Pháp gia quan tâm là chính trị thuần túy. "Danh" trong bối cảnh đó chỉ tên gọi của một chức vị có năng lực đảm nhiệm; còn "Thực" hoặc "Hình" [hình thức "形" và hình phạt "刑" đôi khi tương thông] là cách thức để đảm nhiệm chức vụ một cách hiệu quả[24]. Trên thực tế, việc giám định năng lực danh nghĩa có phù hợp với năng lực thực tế hay không cũng là một vấn đề muôn thở trong chế độ quan chức của Trung Quốc trong đó một phương pháp để giải quyết chính là việc thiết lập chế độ khoa cử sau này. Đối với quân vương, việc cần làm chính là kiểm nghiệm xem năng lực thực tế có phù hợp với Danh hay không, hay nói cách khác tức là: "Hình - Danh" (刑名) có tương xứng hay không, sau đó đưa ra các hình thức thưởng phạt tương ứng:

---

[23] Hàn Phi Tử 43, tr. 304.

[24] Nghiên cứu về luận đề này có thể tham khảo: H. G. Creel, "The Meaning of Hsing- ming" (Ý nghĩa của Hình Danh), What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History (Đạo gia là gì? Tập hợp các bài nghiên cứu lịch sử văn hóa Trung Quốc), University of Chicago Press, 1970, tr. 79-91. John Makehham lại hoài nghi quan điểm của H. G. Creel, xem: Name and Actuality in Early Chinese Thought (Danh và Thực trong tư tưởng Trung Quốc cổ đại), Albany, State University of New York Press, 1994, tr. 69 và phần bàn về chữ Hình dưới đây, xem tr. 166-169 sách này.

> Ngày xưa Hàn Chiêu hầu say rượu, ngủ. Viên quan coi mũ của vua thấy nhà vua lạnh nên lấy áo đắp cho nhà vua. Nhà vua ngủ dậy vui lòng hỏi những người chung quanh: "Ai đã lấy áo đắp lên người ta?" Những người chung quanh nói: "Đó là viên quan coi mũ!" Nhà vua bèn trị tội cả viên quan coi áo lẫn viên quan coi mũ. Trị tội viên quan coi áo vì anh ta đã không làm nhiệm vụ của mình. Trị tội viên quan coi mũ vì anh ta vượt chức vụ của mình. Không phải nhà vua không khổ vì lạnh, nhưng bởi vì cái hại của việc vượt quá trách nhiệm còn lớn hơn là bị lạnh. Cho nên khi bậc vua sáng nuôi bầy tôi, bầy tôi không được vượt chức quan để có công lao, không được nói những lời không

đúng chỗ. (**Nhị bính**)[25]

---

[25] Hàn Phi Tử 7, tr. 28. Hàn Chiêu hầu là vị vua mà Thân Bất Hại phò tá.

Đạo chuyên chế trong Hàn Phi Tử

Pháp, Thế, Thuật - với tư cách là ba khái niệm chủ yếu trong thư tịch Pháp gia - đã miêu tả toàn bộ tư tưởng chuyên chế tập trung quyền lực tuyệt đối vào một trung tâm là đấng quân vương[26]. Nhưng không giống với niềm tin quá ư lý tưởng chủ nghĩa của Nho gia, tư tưởng chính trị của Pháp gia bất luận trong trường hợp nào cũng đều phải lấy thực tiễn làm đầu. Ít nhất Pháp gia cũng hiểu rằng, thống trị phải đựa vào một thể chế vững chắc chứ không phải chỉ dựa trên những nguyện vọng tốt đẹp.

Chúng ta thấy rằng, thư tịch Pháp gia luôn là cẩm nang thực tiễn về việc cai trị viết cho đấng quân vương. Nhưng Hàn Phi Tử không giống như vậy, nó là một trước tác duy nhất tìm kiếm nền tảng triết học cho lý thuyết chính trị. Hàn Phi, sinh vào thế kỷ III Tr.CN, "là công tử nước Hàn"[27], theo cùng một đường lối với Thương Ưởng, là một trong vài nhà tư tưởng hiếm hoi có xuất thân quý tộc của Trung Quốc cổ đại. Trên thực tế, Khổng Tử, Mặc Tử, Mạnh Tử, Trang Tử, Tuân Tử và những nhà tư tưởng khác đều là những đại diện của tầng lớp "Sĩ"[28]. Địa vị xã hội của tầng lớp trung gian này ít nhất phần nào giải thích cho sự tự do trong tư tưởng và hành động của những nhà tư tưởng kể trên: họ chu du liệt quốc, hy vọng được phục vụ cho những đấng quân vương biết trân trọng họ hoặc là thoát khỏi xã hội để ẩn cư nơi rừng núi. Trái với họ, Hàn Phi vì quan hệ gia tộc của mình, cho đến tận lúc chết vẫn tận trung với vua nước Hàn trong khi nước Hàn khi ấy ngày càng bị uy hiếp bởi nước Tần - láng giềng phía Tây của họ.

---

[26] Jean Lévi đã miêu tả sự đáng sợ của cơ chế mà ông gọi là "thuyết chơi cờ" (pensée échiquéenne) thời Chiến Quốc, mổ xẻ phân tích phương thức vận hành của nó, mức độ dã man vô liêm sỉ của nó khiến cho người ta khó lòng tưởng tượng nổi. Xem Les Fonctionnaires divins (Chức trách thiêng liêng), Paris, Nxb. du Seuil, 1989.

[27] Có thể tham khảo Sử ký 63 phần viết về tiểu sử Hàn Phi (trong Lão Tử Hàn Phi liệt truyện), 2146. Nước Hàn là một chư hầu nhỏ ở phía Bắc của Trung Quốc, là một trong ba nước nhỏ (Hàn, Ngụy, Triệu) vốn được chia ra từ nước Tấn - chư hầu của nhà Chu. Vào năm 403 Tr.CN, nhà Chu chính thức thừa nhận ba nước Hàn, Ngụy, Triệu, một số sử gia đã coi mốc thời gian này là mở

đầu cho thời kỳ Chiến Quốc.

[28] "Sĩ", xem chương 2, chú thích số 4; chương 3, chú thích số 4; chương 6: mục "Quân tử đối diện quân vương"; chương 8, mục "Mạt thế - Nho giả".

Hàn Phi từng theo học *Tuân Tử* - nhân vật được bàn đến ở chương trước - và là bạn học của Lý Tư, Lý Tư sau này trở thành Thừa tướng của nước Tần, giúp Tần vương thống nhất thiên hạ[29]. Hàn Phi được phái đến nước Tần với tư cách là sứ giả nước Hàn, khi bái kiến vị vua trẻ lên ngôi vào năm 246 Tr.CN tức Tần Thủy Hoàng sau này, ông đã được Lý Tư tiếp đãi. Kết cục ông đã phải chịu đủ mọi điều đơm đặt của Lý Tư và bị tống ngục rồi bị bức tự tử vào năm 233 Tr.CN. Hàn Phi bị người bạn học cũ xử chết, nhưng Lý Tư lại dùng tư tưởng của Hàn Phi để thống trị đế quốc, thật là một chuyện nực cười đầy nỗi bi ai! Chết vì bạo lực, bị khép tội bởi chính những hình luật mà mình đã tạo nên. Đây có lẽ là đặc trưng định mệnh của Pháp gia: Thương Ưởng bị xử tội ngũ mã phanh thây vào năm 338 Tr.CN, bản thân Lý Tư cũng bị tội chết và bị xử phanh thây [chặt chân, chặt tay, cắt mũi, cắt dương vật và chặt đầu] vào năm 208 Tr.CN.

---

[29] Xem Derk Bodde, China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?-208 B.C.) (Người đầu tiên thống nhất Trung Quốc: từ cuộc đời Lý Tư bàn về triều đại nhà Tần), Leyde, Brill, 1938.

Vì tật nói lắp, "không thể diễn thuyết" - trong một thời đại mà thuật hùng biện được coi là vũ khí chính trị lợi hại nhất, đây quả thực là một khiếm khuyết lớn - Hàn Phi chuyên tâm vào viết sách và để lại cho chúng ta một trước thuật trau chuốt tựa kim cương. Cũng giống như *Tuân Tử*, Hàn Phi Tử được cấu trúc theo chương với tổng cộng 55 chương, mỗi chương đều biện luận chặt chẽ về một chủ đề cụ thể. Mượn nền tảng triết học từ *Lão Tử*, tổng hợp tư tưởng của Pháp gia, trình bày những khái niệm và tư tưởng cốt lõi trong thư tịch Pháp gia với một văn phong cuồn cuộn như thác đổ. Hàn Phi "thích cái học Hình, Danh, Pháp, Thuật mà xét cho cùng cái gốc của nó chính là ở Hoàng Lão"[30]. "Hoàng", chỉ Hoàng Đế, đấng quân vương thời thượng cổ trong truyền thống Đạo gia; "Lão" chỉ *Lão Tử*[31].

Sự kết hợp kỳ lạ này giữa lý thuyết chính trị chuyên chế với tư tưởng Đạo gia không hề mâu thuẫn như vẻ bề ngoài của nó. Chúng ta đã đề cập đến thái độ phi đạo đức mà cả hai nhà Đạo - Pháp cùng chia sẻ, chỉ có điều chúng khác nhau ở chỗ: Đạo gia phản đối mọi sự trói buộc, đối với Đạo gia, đạo đức cũng là một

thứ hình thức; còn Pháp gia lại mượn tính phi đạo đức để chứng minh tác dụng của Thế. Tuy nhiên, Pháp gia và đặc biệt là trong các diễn ngôn của Hàn Phi, đã thành công trong việc cùng lúc chơi cả hai trò Thế và Pháp: dùng "cách nhân tính hóa thành công nhất đối với nhân tính của Tư pháp học Đạo gia"[32] để xóa nhòa sự khác biệt này. Trong chương 20 "Giải Lão" [phân tích sách *Lão Tử*] và chương 21 "Dụ Lão" [dùng ẩn dụ để thuyết minh cho quan điểm của *Lão Tử*], Hàn Phi Tử đã lý giải sách *Lão Tử* từ góc độ của Pháp gia và hai chương này cũng trở thành bản chú giải sớm nhất được biết đến của sách *Lão Tử*. Hàn Phi đã dùng "Đạo" để trình bày khái niệm trung tâm là "Pháp" một cách hết sức đơn giản: "Hình pháp chính là nhằm trợ giúp cho trật tự của vũ trụ. Trong quá trình tiếp xúc với xã hội, Lý (理) đã được cụ thể thành Hình pháp"[33]. Ở đây chúng ta thấy rằng, Hàn Phi đã lấy lại theo cách của mình một giả thiết phổ biến mà mọi trường phái tư tưởng cổ đại Trung Quốc cùng chia sẻ, đó là tính liên tục hay tính nhất trí giữa trật tự tự nhiên và trật tự loài người. Thế nhưng, Hàn Phi đã lật ngược lại quan điểm "Thiên Nhân hợp nhất" của Đạo gia, ông dùng trật tự loài người để ép buộc trật tự tự nhiên phải được mài giũa.

---

[30] Sử ký 63, tr. 2146. Chú ý, Tư Mã Thiên có lý do của ông để gộp bốn nhân vật vĩ đại của Đạo gia và Pháp gia vào trong một chương: Lão Tử, Trang Tử, Thân Bất Hại và Hàn Phi Tử.

[31] Thời đại mà Tư Mã Thiên nhắc đến tức những năm đầu đời Tây Hán (thế kỷ II Tr.CN) sau khi nhà Tần đã thống nhất Trung Quốc, Lão Tử được đưa vào trong trường phái "Hoàng Lão" thuộc Hiển học đương thời, xin xem phần đầu chương 12.

[32] Xem Jean Lévi, Les Fonctionnaires divins (Chức trách thiêng liêng), sđd, tr. 114.

[33] Như trên, tr. 115.

Vậy là, những Quy, Củ, Hành, Thằng đầy rẫy trong diễn ngôn Pháp gia, những hình ảnh ẩn dụ mà đối với *Trang Tử* là đầu độc tự nhiên đến Hàn Phi Tử lại trở thành những vật đảm bảo để trật tự tự nhiên được xếp chồng lên bên trên trật tự xã hội. Và như vậy là, bản thân Đạo cũng bị công cụ hóa. Đạo được ẩn dụ thành cái cân, chứa đựng trong nó mọi mặt đối lập, Đạo không đếm xỉa hoặc xem nhẹ kế hoạch của con người, do đó thành bại hoàn toàn quyết định ở cách mà con người sử dụng những nguyên tắc bên trong của Đạo. Ngược lại, cũng như đạo, các công cụ để cân nhắc hay tham khảo cũng có thể tự điều tiết mà không cần bất cứ một sự can thiệp nào của con người, bất kể đó là can thiệp chủ quan, cảm

xúc hay thuyết giáo. Khi vạn vật tự nó tiến sát đến điểm giữa của cán cân, trật tự hoàn mỹ được thực hiện. Hoàn toàn không cần hành động hay sự can dự của con người. Vậy nên, Quản Tử có thể dùng một khái niệm "Nhân" [theo 因] mà kết hợp "vô vi" của Đạo gia và "Thuật" của Pháp gia lại với nhau, và điều đó sẽ được phát huy mạnh mẽ trong thư tịch cũng như trong thực tiễn của Đạo gia:

> Cái Đạo vô vi chính là Nhân [nương theo] vậy. Nhân chính là không tăng cũng không giảm vậy. Nó thế nào thì gọi tên nó như vậy, đó chính là cái Thuật [cách làm] của Nhân vậy. (**Tâm thuật, Thượng**)[34]

---

[34] *Quản Tử, 36, tr. 221.*

Pháp gia dùng Đạo để hình dung Pháp, quân vương của Pháp gia cũng có bóng dáng của Thánh nhân Đạo gia, quân vương Pháp gia có thể không chịu trói buộc của Pháp, cũng giống như Thánh nhân Đạo gia không bị hạn chế bởi thói tục. Giống như Thánh nhân ẩn dật ngay trong cõi thế, quân vương Pháp gia ở trong màn trướng, tránh mọi xoi mói của người đời, ẩn cư trong thâm cung để giữ gìn mọi cảm giác bí ẩn vây quanh nguồn gốc của quyền lực. Giống như Thánh nhân, quân vương trong thực tế được coi là bậc quân vương vô vi không cần thi hành quyền lực nhưng lại có quyền lực tuyệt đối: với tư cách là nguồn gốc của quyền lực, vua không cần phải sử dụng quyền lực. Đoạn dưới đây trong *Hàn Phi Tử* chính là minh chứng cho điều đó, tiết tấu và vần luật của nó không khỏi khiến người ta nhớ đến *Lão Tử*:

> Quyền không nên lộ, bản chất nó là vô vi; công việc làm ở bốn phương nhưng then chốt là ở trung ương. Bậc thánh nhân nắm lấy cái then chốt, thần dân bốn phương đến phục dịch. Chỉ cần khiêm nhường đối đãi, bề tôi ắt sẽ tự làm tốt mọi việc. Bốn biển đã bình an vô sự, bậc quân chủ có thể trong tĩnh mà thấy động; văn võ bá quan đã thiết lập nên, bậc quân chủ có thể mở đường ngôn luận mà đón tiếp. Không thay không đổi, cứ theo phép tắc của tự nhiên và con người mà làm, làm mãi không thôi, đó gọi là tuân theo lẽ phải. Vạn vật đều có chỗ để nó thi thố, của cải đều có chỗ dùng của nó, mọi thứ đều ở đúng chỗ của nó, cho nên trên dưới vô vi mà thái bình thịnh trị. Khiến con gà gáy sáng, khiến con mèo bắt chuột, nếu như đều có đất dụng võ như vậy thì bậc quân chủ được vô sự bình an. Bậc

quân chủ nếu như thể hiện chỗ sở trường của mình thì chính sự không thể hoàn thành. Bậc quân chủ thích khoe tài thì sẽ bị bề tôi lừa dối. Bậc quân chủ thích gia ân và có đức hiếu sinh thì sẽ bị bề tôi lợi dụng. Quân thần trên dưới đảo lộn vai trò thì nước sẽ vì thế mà chẳng được thái bình.[35]

---

[35] *Hàn Phi tử 8, tr. 30.*

Chương 10
Tư tưởng vũ trụ

Tư duy về tự nhiên

Thế hệ những trào lưu triết học đầu tiên của Trung Quốc cổ đại bất luận là Nho, Mặc… đều có khuynh hướng đem những phương thức giải thích của con người như mỹ học lễ chế, chủ nghĩa thực dụng duy lý… áp đặt lên thế giới tự nhiên nhằm xác định giá trị. Điều này đã khiến cho "Lễ" của toàn bộ tư tưởng Trung Quốc cổ đại bị sụp đổ cùng với thể chế nhà Chu, tham chiếu quy luật tự nhiên của sự vật từng bước chiếm ưu thế, thúc đẩy sự hình thành của hệ thống tư tưởng vũ trụ. Các trường phái tư tưởng thời kỳ Chiến Quốc, bắt đầu từ Đạo gia "nguyên thủy" (primitif) của *Trang Tử* và ở một ý nghĩa nào đó là *Lão Tử*, đều có một mạch chung, đó chính là đều tìm kiếm ngọn nguồn trí tuệ trong tự nhiên. Mô hình quyền lực mới phát triển nên một lý thuyết vũ trụ, trở thành sự ngăn chặn tự nhiên đối với trật tự chính trị[1].

---

[1] *Xem Mark Edward Lewis, Sanctioned Violence in Early China (Chế tài bạo lực của Trung Quốc cổ đại), Albany, State University of New York Press, 1990; Vương Ái Hòa (Wang Aihe), Cosmology and Political Culture in Early China (Vũ trụ quan và văn hóa chính trị của Trung Quốc cổ đại), Cambridge University Press, 2000, 2006 tái bản.*

Sự thay đổi này được minh chứng bằng *Lã thị Xuân Thu*. *Lã thị Xuân Thu* là một bộ tập hợp của phái Tạp gia được biên soạn tại nước Tần trong khoảng thời gian 241-235 Tr.CN, do Thừa tướng tương lai của Tần Thủy Hoàng là Lã Bất Vi chủ trì[2]. Bộ hợp tập này thể hiện một nguyện vọng mãnh liệt muốn thâu tóm rộng rãi học thuyết của các nhà vào đêm trước của vương triều Tần. Một số

chương trong đó mang đậm màu sắc Dương Chu. Dương Chu thông thường được coi là "Đạo gia nguyên thủy" (proto-taoïste), không để lại bất cứ trước tác nào[3]. Một số thư tịch được coi là của "Dương Chu học" đã đề cao việc bảo tồn sự toàn vẹn của thể chất như là điểm cốt lõi của tự nhiên, chủ trương "giữ thân làm quý" - Đạo gia gọi đó là "bảo toàn sự sống", lấy nó để mà làm suy yếu Nghĩa. Thứ tư tưởng đó có lẽ đã chọc giận *Mạnh Tử* và *Mạnh Tử* không chút do dự chê cười Dương Chu là "cầm thú", giống như thái độ ông dành cho Mặc Tử[4].

Gần như đồng thời với Lã thị Xuân Thu, ở một đầu khác của Trung Quốc - nước Tề cũng biên soạn một bộ trước tác mang đặc trưng của phái Tạp gia, đó là bộ Quản Tử. Trong Quản Tử có mấy chương liền[5] coi bản thể sinh học là sự nối dài của trật tự vũ trụ đồng thời giới thiệu các phương thức để bảo toàn cái bản thể sinh học này: thiền định, không ham muốn; ngoài ra còn có các nguyên tắc kiểm soát với cơ thể như ăn uống, cho rằng chế độ ăn uống đã tạo nên con đường dẫn đến đại khí của vũ trụ, vì vậy, hoàn toàn có thể thông qua chế độ ăn uống để kiểm soát thực tại vật chất. Những văn bản này đã chứng giám cho sự tồn tại của một hệ tư tưởng mà một số người thích gọi nó là "chủ nghĩa duy vật", những tư tưởng này về sau rất nhiều khả năng đã được phát triển trong Học cung Tắc Hạ của nước Tề[6].

---

[2] Bản dịch châu Âu có: Richard Wilhelm, Frühling und Herbst des Lü Bu we (Lã thị Xuân Thu), Iéna, Diederichs, 1928; Ivan Tr. Kamenarovic, Printemps et automnes de Lü Buwei (Lã thị Xuân Thu), Cerf, 1998; John Knoblock & Jeffrey Riegel, The Annals of Lü Buwei. A Complete Study and Translation (Bản dịch trọn bộ và giải thích toàn văn Lã thị Xuân thu), Stanford Univesity Press, 2000. Hai bài viết cũ của Marc Kalinowski rất đáng đọc: "Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le Lüshi Chunqiu" (Khảo sát lịch sử đối với lý tưởng chính trị của Lã thị Xuân Thu); "Cosmologie et gouvernement naturel dans le Lüshi Chunqiu" (Vũ trụ luận và chính trị tự nhiên trong Lã thị Xuân Thu), Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Tập san Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 68 (1980), tr. 155-208; 71 (1982), tr. 169-216.

[3] Đặc biệt xin xem nghiên cứu của A. C. Graham, Disputers of the Tao (Người bàn về đạo), sđd, tr. 170 và sau đó. Khảo chứng "Dương Chu học", xin xem: Robert Eno, The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery (Sáng tạo của Nho gia về Trời: triết học và phòng ngự của Lễ trị), Albany, State University of New York Press, 1990.

[4] Xem chương 6, mục "Đức lấy tính làm gốc".

[5] Tổng cộng 4 chương: "Quản Tử" 36, 37, 38 và 49; chương 49 có tiêu đề là "Nội nghiệp", chương 6 chú thích 16 của sách này đã đề cập đến. Về Quản Tử,

xin xem chương 9, chú thích số 2.

[6] Xem chương 8, chú thích số 3.

Hình thức thành thục hơn và cũng nổi tiếng hơn của "chủ nghĩa duy vật Tắc Hạ" này có thể được tìm thấy trong phái Âm Dương gia, cũng liên quan mật thiết với một nhân vật mù mờ nhưng nổi tiếng là Trâu Diễn. Theo chút ít thông tin được cung cấp từ *Mạnh Tử* Tuân Khanh liệt truyện của Sử ký quyển 74, chúng ta biết rằng, trong thời đại mà *Mạnh Tử* và Tuân Khanh sinh sống, cũng tức là khoảng năm 300 Tr.CN, Trâu Diễn lúc bấy giờ đã từng là một nhân vật trọng yếu của Học cung Tắc Hạ. Mặc dù xuất thân thấp kém và không có mấy liên quan với các trường phái triết học thời Chiến Quốc, song tư tưởng của Trâu Diễn đã trở nên vô cùng quan trọng vì lẽ nó khơi gợi hứng thú đối với không ít các bậc quân vương mà Tần Thủy Hoàng là người đầu tiên trong số đó. Sử gia Tư Mã Thiên đã nhấn mạnh mối liên hệ giữa tự nhiên luận về vũ trụ của Trâu Diễn với thực hành tôn giáo của các phương sĩ theo đuổi thuật trường sinh bất lão. Phương sĩ (方士) là tên gọi chung cho một loại người "chìm đắm vào chiêm tinh học, y học, bói toán, phương kỹ, phong thủy, thuật trường sinh và khí công. Về lý thuyết họ rất gần với Âm Dương gia và trường phái Ngũ hành, thông thường là những thuật sĩ ẩn cư với mong muốn tìm kiếm quy luật từ trong những hiện tượng tự nhiên. Họ nắm giữ những bí thuật, thường là do sư phụ đích thân truyền miệng hoặc được lưu truyền thông qua các mật văn"[7]. Những chuyên gia phương thuật có chút thần bí này phần đông là người của hai nước Tề và Yên. Hai nước này ở Đông Bắc Trung Quốc, nổi tiếng về hướng suy cứu thuần lý thuyết, không giống với văn hóa lễ chế của nước Lỗ - quê hương của Khổng Tử:

> Thực hành phép thuật thần tiên như biến đổi hình cốt (biến dạng, tàng hình), thác danh quỷ thần… Trâu Diễn nổi tiếng khắp chư hầu vì cái thuyết Âm Dương quyết định số mệnh, trong khi đó các phương sĩ trên biển của nước Yên nước Tề vốn truyền cái đạo thuật của Trâu Diễn thì lại không thể tinh thông được. (**Phong Thiện thư**)[8]

---

[7] Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 43. Chữ "Phương" [方] ở đây chỉ "nghệ", "phương pháp", "kỹ", cũng chỉ "phương hướng" hoặc "khu vực". Từ "phương sĩ" có lẽ có nguồn gốc từ các vu sư [thầy bói] đời Chu, thường chỉ những chuyên gia đến từ khắp bốn phương, có kỹ thuật, ma thuật và vu thuật (phương kỹ). Về trường phái Âm Dương gia và Ngũ hành, xin xem phần sau

của chương này.

[8] Sử ký, 28, tr. 1369. Trong niên kỷ của Tần Thủy Hoàng, Tần Thủy Hoàng đã nhiều lần nghe theo lời đề nghị của các phương sĩ, cho người đi tìm kẻ nắm giữ thuật trường sinh bất lão ẩn cư trên đảo nhưng đều không thành. Xem Sử ký 6, tr. 247.

Khí thuở ban đầu

Khí, nguồn gốc của chữ này đến nay vẫn chưa được xác định, minh văn [văn khắc] Thương Chu tạm thời vẫn chưa tìm thấy một ký hiệu chữ viết nào chắc chắn tương ứng với chữ khí hiện nay. Chữ này có lẽ tượng trưng cho hơi nóng bốc lên khi nấu cơm [chữ Khí 氣]. Cũng giống như những nền văn minh khác[9], đối với người Trung Quốc, "Khí" chính là hơi thở của sự sống, được vận hành theo tiết tấu kép: hít vào/ thở ra, ngưng tụ khi mới sinh ra/tan rã khi chết đi.

Khí không chỉ là hơi thở mang lại sự sống cho vạn vật mà chủ yếu còn là chân lý duy nhất, là *Nhất* [Một], cấp cho chúng sinh vạn vật trong vũ trụ cái hình hài của nó. Điều này có nghĩa là, không có ranh giới nào giữa sự tồn tại của con người với vạn vật khác trên thế giới: "Vũ trụ luôn tự sáng tạo, phát triển vĩnh hằng (có người gọi nó là "vạn hóa"), không ngừng sinh, thành, khởi nguồn từ một nguyên tố duy nhất, tức cái "nguyên khí" (元氣) - vừa phi vật chất vừa phi tinh thần"[10]. Vạn vật chỉ là cái hình hài hoặc trạng thái của sự ngưng tụ lớn hay nhỏ. Giống như Trang Tử đã nói: "Con người sinh ra là do khí tụ lại vậy; khí tụ thì sinh, khí tán thì chết"[11], cũng tức là trở về với trạng thái tiềm tàng không xác định.

---

*[9] Xem U. Libbrecht, "Prâna = Pneuma = Ch'i?" *(Prâna = Pneuma = Khí?) in trong: Wilt L. Idema & Erik Zürcher (chủ biên), Thought and Law in Qin and Han China: Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his 80th birthday (Tư tưởng và pháp chế đời Tần Hán: tuyển tập các bài viết mừng thọ 80 tuổi giáo sư Anthony Hulsewé), Leyde, Brill, 1990, tr. 42-62.*

[10] Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 14. A. C. Graham tin rằng, từ "Nguyên khí" này xuất hiện sớm nhất trong Hạt Quán Tử, bộ sách này rất có thể là một văn bản Tạp gia cuối thế kỷ III Tr.CN, xem: "A Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho-Kuan-Tzu" (Một văn bản triết học trước đời Hán chưa được chú ý: Hạt Quán Tử), in trong Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Báo cáo nghiên cứu Đông phương học và châu Phi), 52, 3 (1989), tr. 497-532; ngoài ra còn có: "The Way and the One in Ho-kuan-tzu" ("Đạo" và "Nhất" trong Hạt Quán Tử), in trong Hans Lenk & Gregor Paul (chủ

biên), Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy (Vấn đề nhận thức luận trong triết học cổ điển Trung Quốc), Albany, State University of New York Press, 1993, tr. 31-43.

11 Trang Tử 22 (Trí bắc du), Quách Khánh Phiên: Trang Tử tập thích, ZZJC (bản Chư Tử tập thành), tr. 320.

Trên thực tế, Khí "trừ hình thức mà nó thể hiện ra, không có phương thức tồn tại xác định […]. Một mặt, chúng ta có Khí, Khí vừa không có thực thể bề ngoài của nó, không giống như những hình thức cụ thể khác; đồng thời lại cũng là ngọn nguồn của hình thức cụ thể, tức cái tiềm năng vô cùng vô tận và không xác định. Khi những hình thức cụ thể này mất đi, Khí vẫn tồn tại. Mặc khác, chúng ta lại có hình thức của Khí, cũng chính là bản thân Khí. Khí có tính khả năng kép: cố định hoặc vượt lên trên một hình thức nào đó. Khí "tạo hình" (như người thợ gốm) và biến hóa (tạo hóa 造化) vạn vật, thể hiện thành một quá trình vận hành kép… Bởi vì nó đồng thời xác định cả hình thức cố định và sự biến đổi vĩnh hằng"[12].

---

12 Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 15.

Cũng giống như ở Sinh lý học đạo đức của *Mạnh Tử*, chúng ta đã thấy không có một ranh giới nào giữa sự lành mạnh về mặt thể chất và sự lành mạnh về mặt đạo đức - sự lành mạnh về mặt thể chất là sự tràn đầy và viên mãn của Khí mà chúng ta nhận được khi sinh ra: Dưỡng khí, chính là tu dưỡng tính tình của bản thân - Thánh nhân chính là người có thể đồng thời bảo toàn được sự toàn vẹn và ngay thẳng về cả thể chất và đạo đức. Trung y cho rằng cơ thể con người là sự ngưng tụ của Khí, và ngay từ đầu đã đặc biệt chú trọng đến sự vận hành của Khí. Trung y đặc biệt phân tách "chính khí" (正氣) và "tà khí" (邪氣), chính khí tương thông với nguyên khí, là sự đảm bảo cho sức khỏe, còn tà khí làm rối loạn sự cân bằng của cơ thể, là nguyên nhân tạo ra bệnh tật.

Âm và Dương

Các trường phái kể trên đều có một đặc trưng chung là tìm kiếm mối liên hệ giữa con người và vũ trụ. Chúng ta có thể thấy ở đây một thứ "nhân học - vũ trụ học" (anthropo-cosmologie), tức một tư tưởng cảm ứng góp phần thiết lập mối liên hệ giữa Trời và Người. Thế kỷ II Tr.CN, Tư Mã Thiên trong Sử ký đã đưa tư tưởng

này gộp vào "Âm Dương Ngũ hành gia" (陰陽五行家), người đời sau đã dán cái nhãn mác này để gộp hai khái niệm vốn ban đầu không hề có chút tương đồng, trong khi nguồn gốc cụ thể của chúng thì không phải ai cũng rõ[13]. Theo ghi chép của Tả truyện vào thế kỷ IV Tr.CN, một lương y [Y Hòa] đã từng nêu ra một thuyết cho rằng: "Thiên hữu lục khí [Trời có 6 khí]":

> Sáu khí là: âm, dương, gió, mưa, tối, sáng… Chia làm bốn mùa, xếp theo thứ tự năm tiết [chia theo ngũ hành là các tiết: xuân, hạ, quý hạ, thu, đông]. (**Chiêu công nguyên niên**)[14]

---

[13] Angus C. Graham, Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking (Bản chất của tư tưởng Âm Dương và loại suy), Singapour, Institute of East Asian Philosophies (Viện Nghiên cứu triết học Đông Á), 1986.

[14] Tả truyện, Chiêu công nguyên niên (năm 540 Tr.CN), bản dịch tiếng Pháp xin tham khảo: Séraphin Couvreur, Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan, la Chronique de la principauté de Lou (Xuân thu Tả thị truyện: Biên niên sử nước Lỗ), 3 tập, Paris, Cathasia, tái bản, 1951, tập III, tr. 37. Về Tả truyện, xin xem chương 2, chú thích số 2.

Thuyết Âm Dương tương trợ lẫn nhau hiển nhiên có thể ngược dòng lên đến thời đại xa xưa hơn, nhưng nó chỉ được trình bày một cách rõ ràng trong những thư tịch về sau, Âm và Dương trong *Kinh Thi* và *Tả truyện* vẫn còn chưa kết hợp thành một khái niệm trừu tượng đại diện cho tính nhị nguyên, mà chỉ là những miêu tả đối với hiện tượng cụ thể, kết quả của những quan sát kinh nghiệm: sự luân phiên của ngày đêm, đông hạ, lạnh nóng… Dương (chữ "dương 陽" có chứa chữ "nhật 日") chỉ ánh sáng, ánh nắng mặt trời, phía núi có ánh mặt trời, hoặc mặt trời ló lên khỏi đám mây; đối lập là Âm (chữ "âm 陰"có chứa chữ "vân 云"), chỉ bóng, phía núi khuất trong bóng râm, hoặc mặt trời bị mây che phủ.

Chỉ đến thời Chiến Quốc, tức thế kỷ IV - III Tr.CN, Âm và Dương mới bắt đầu được coi là hai Khí chi phối toàn vũ trụ. Sự luân chuyển của Âm Dương chi phối sự xuất hiện và phát triển của vũ trụ. Tiết 42 nổi tiếng trong *Lão Tử* đã nói: "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật" [Đạo sinh ra một, một sinh ra hai, hai sinh ra ba, ba sinh vạn vật], Hai sinh ra từ thể kết hợp của Đạo, thể kết hợp này chính là thể kết hợp của hai khí Âm Dương có nguồn gốc từ Nguyên khí[15]. Âm Dương do đó đại diện cho "nguyên tắc khác biệt tạo ra lực hấp dẫn, Âm Dương thông

qua việc bổ sung tương trợ lẫn nhau mà thai nghén nên sự sinh thành và đa tạp. Thông qua mối liên hệ trực tiếp, Âm Dương đã chứng kiến sự toàn vẹn với tư cách là nền tảng tiềm tàng của thế giới"[16]. Cùng thời đại đó, Kinh Dịch. Hệ từ thượng đã tổng kết sự luân phiên của hai nguyên tắc này như sau: "nhất âm nhất dương chi vị đạo" [Một âm một dương gọi là đạo][17]. Dương là cái gốc của sự năng động, Âm là cái gốc của sự ngưng nghỉ, tạo nên "hình thức tiết tấu của sự sống". Nói theo lời của Marcel Granet đó là, "người Trung Quốc chú trọng hơn đến sự chuyển giao cấp độ chứ không phải là sự liên tục của các hiện tượng"[18].

---

[15] Xem chương 7, mục "Từ Đạo đến vạn vật".

[16] Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 17.

[17] Xem đoạn cùng tên ở chương sau.

[18] La Pensée chinoise (Tư tưởng Trung Quốc), 1934, Paris, Albin Michel, bản in lại năm 1968, tr. 111, 272.

Nhịp điệu kép của Âm/Dương là cơ sở để kích hoạt sự sống: Khí chuyển động, mở rộng, lan tỏa là Dương; Khí tĩnh mịch, trở về với bản thân là Âm. Khi một vật chất đạt được trạng thái tồn tại thực, Khí của nó chuyển động ra ngoài thành trạng thái Dương; sau đó ngưng kết thành trạng thái hội tụ Âm, cố định thành một hình thức lâu bền. Nói cách khác, Âm Dương không phải chỉ hai luồng lực đối lập chứa trong Khí bên trong chất liệu, một luồng lực khiến cho Khí động, một luồng lực khiến cho Khí tĩnh; đúng hơn chúng là hai trạng thái của Khí, không ngừng lưu thông, duy trì và tương trợ lẫn nhau. Vương Sung, học giả Đông Hán ở thế kỷ I đã miêu tả tiến trình kép này như sau:

> Vào tiết giáng đông (lúc lạnh nhất của mùa đông), khí lạnh thống lĩnh tất cả, nước ngưng kết thành băng, qua mùa xuân khí trời ấm áp, băng tan chảy thành nước. Đời người giữa cõi đất trời cũng giống như băng vậy. Cái khí âm dương, ngưng tụ thì thành người, cuối đời hết thọ, chết đi thì lại trở về thành khí như lúc đầu. (**Luận Tử**)[19]

Âm/Dương do đó trở thành nguyên mẫu của mọi nhị nguyên, có thể dùng vào mọi mô hình ở thể hợp thành nhị nguyên (Trời - Đất; Trên - Dưới; Trước - Sau; Trai - Gái…). Mặc dù đối lập nhau về bản chất, nhưng Âm và Dương độc lập mà tương trợ lẫn nhau:

tách rời khỏi cái này, cái kia không thể vận hành; sự suy yếu của cái này là đại diện cho sự mạnh lên của cái kia. Nhị nguyên Âm Dương do đó chính là đặc trưng tuyệt với nhất của tư tưởng Trung Quốc: chủ động coi đối lập là bổ sung tương trợ, không coi đối lập là sự loại trừ lẫn nhau. Dương tuy ở trên Âm nhưng không loại trừ Âm giống như Thiện loại trừ Ác, chân lý loại trừ sai lầm, tuyệt đối loại trừ tương đối.

Ngũ hành

"Thiên hữu lục khí [Trời có 6 khí]" được nhắc đến trong *Tả truyện* cũng tương ứng với "Ngũ hành" trong *Thượng thư. Hồng phạm:*

> Ngũ hành, thứ nhất là Thủy, thứ hai là Hỏa, thứ ba là Mộc, thứ tư là Kim, thứ năm là Thổ. Thủy thì thấm xuống, Hỏa thì bốc lên, Mộc thì biến đổi (lúc cong lúc thẳng), Kim thì thuận theo (ý người), Thổ thì ưa gặt hái. Thấm xuống thì sinh vị mặn, bốc lên thì sinh vị đắng, biến đổi thì sinh vị chua, thuận tòng thì sinh vị cay, gặt hái thì sinh vị ngọt.[20]

---

[19] Luận hành, 62, ZZJC (bản Chư Tử tập thành), tr. 204. Về Vương Sung, xin xem chương 12.

[20] Thượng thư, "Hồng phạm", bản dịch tiếng Pháp xin tham khảo: Séraphin Couvreur, Chou King, les Annales de la Chine (Thượng thư), Paris, Cathasia, tái bản năm 1950, tr. 196-197. Về Thượng thư, xin xem chương 2, chú thích số 30. Giới nghiên cứu thường cho rằng, "Hồng phạm" cũng như các chương khác trong Thượng thư được viết vào đầu đời Chu, tức khoảng thế kỷ XI Tr.CN. Trên thực tế, nó được hình thành muộn hơn rất nhiều, rất có thể là vào sau giai đoạn cuối thế kỷ IV Tr.CN. Xem Michael Nylan, The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings (Sự đổi chỗ của trung tâm: nghiên cứu nguồn gốc "Hồng phạm" và hậu lý giải về nó), Monumenta Serica (Học chí Hoa kiều), 1992.

Giới nghiên cứu Pháp ngữ dịch khá thống nhất "ngũ hành" thành "Cinq Éléments", khiếm khuyết đầu tiên của cách dịch này là nó không thể biểu đạt được tính vận động của chữ "hành" (đi lại, đi - về, hành động). Ngũ hành không có bất cứ điểm chung nào với bốn nguyên tố Lửa, Nước, Đất và Khí với tư cách là cội nguồn và kiến trúc của vũ trụ mà Empédocle đã nêu ra vào thế kỷ V Tr.CN. "Ngũ hành" không phải là một kết quả phân tích, ban đầu người ta quan sát ngũ hành hoàn toàn từ góc độ thực tiễn, nó chủ yếu là một tiến trình thay vì chỉ nhiều thực thể[21].

---

[21] *Xem John S. Major, "Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science: Wu-hsing and Hsiu" (Bàn về cách dịch hai thuật ngữ khoa học Trung Quốc: "Ngũ hành" và "Tú"), Early China (Trung Quốc cổ đại), 2 (1976), tr. 1-3; Michael Friedrich & Michael Lackner, "Once Again: The Concept of Wu-hsing" (Lại bàn về khái niệm "ngũ hành"), Early China (Trung Quốc cổ đại), 9-10 (1983-1985), tr. 218-219.*

Vào khoảng cuối thời Chiến Quốc, tức khoảng từ thế kỷ III Tr.CN đến thế kỷ II Tr.CN, sự luân phiên của nguyên khí Âm, Dương đã gắn kết với Ngũ hành, được coi là 5 bộ phận thời gian hoặc 5 khoảng thời gian (ngày, mùa, năm, triều đại), có tính chất xác định, quy về một điểm cố định trong không gian với một chu trình lặp đi lặp lại. Mối liên hệ này có thể được biểu thị bằng giản đồ dưới đây:

Dương tăng lên		Nhường chỗ cho	Âm tăng lên	
Mộc	Hỏa	Thổ	Kim	Thủy
Xuân	Hạ	Quá độ	Thu	Đông
Đông	Nam	Trung [giữa]	Tây	Bắc
Xanh	Đỏ	Vàng	Trắng	Đen

Trâu Diễn mà chúng ta đã nhắc đến ở trên có lẽ đã đóng một vai trò quan trọng trong bước quá độ của "Ngũ hành" từ hàm nghĩa thực tiễn trở thành một hình tượng tuần hoàn, ông đã phát triển nên một lý thuyết vũ trụ dựa trên nền tảng là sự luân phiên của Âm - Dương và sự chuyển giao của cái gọi là "Ngũ đức" (五德). *Lã thị Xuân Thu* đã gắn kết vòng tuần hoàn này với sự hưng vong của triều đại:

> Thường các bậc đế vương xưa khi sắp hưng khởi, Trời ắt có điềm triệu để cho dân được biết. Thời Hoàng Đế, điềm triệu của Trời là giun to dế lớn, Hoàng Đế nói: "Ấy là thổ khí thịnh vậy". Thổ khí thịnh cho nên thời Hoàng Đế chuộng màu vàng, việc trị nước cũng theo hành thổ.
>
> Đến đời Hạ Vũ, điềm triệu của Trời là cây cỏ đến mùa thu mùa đông mà không tàn úa, Hạ Vũ nói: "Ấy là mộc khí thịnh vậy". Mộc khí thịnh cho nên thời Thành Thang chuộng màu xanh, việc trị nước cũng theo hành mộc.
>
> Đến đời Thành Thang, điềm triệu của Trời là thấy đao kiếm xuất hiện trong nước, vua Thang nói: "Ấy là kim khí thịnh vậy". Kim khí thịnh cho nên thời Hạ Vũ chuộng màu

trắng, việc trị nước cũng theo hành kim.

Đến đời Văn Vương, điềm triệu của Trời là lửa, quạ đỏ ngậm đan thư đậu trên xã miếu của nhà Chu, Văn Vương nói: "Ấy là hỏa khí thịnh vậy". Hỏa khí thịnh cho nên thời Văn Vương chuộng màu đỏ, việc trị nước cũng theo hành hỏa.

Thay thế cho hỏa ắt sẽ là thủy, điềm triệu của Trời sẽ là nước. Thủy khí thịnh thì (vương triều mới) sẽ chuộng màu đen, việc trị nước cũng theo hành thủy. Nếu như thủy khí đến mà không biết để theo mệnh, vận số ắt lại sẽ chuyển sang hành thổ vậy. **(Hữu thủy lãm, Ứng đồng)**[22]

---

[22] *Lã thị Xuân Thu 13, 2 (Ứng đồng), bản Chư Tử tập thành, tr. 126-127. Ngoài ra còn có Sử ký, 74, tr. 2344.*

Ngũ hành ở đây được thể hiện bằng vòng tuần hoàn khắc chế lẫn nhau: thổ thì bị cái cày bằng gỗ [mộc] cày xới, mộc thì bị cái đao [kim] chặt bổ, kim thì bị tan chảy trong hỏa, thủy dập tắt hỏa, thổ lại ngăn chặn thủy. Từ góc độ chính trị, theo cách tương tự có thể suy ra, khi quyền lực hoặc "Đức" của một triều đại suy yếu cũng sẽ là lúc nó bị một triều đại khác thay thế. Năm 221 Tr.CN, vua Tần tự phong là "Thủy Hoàng"[23] với hy vọng sự thống trị của mình sẽ được đời đời kế tục lâu bền như vũ trụ. Như vậy, Tần Thủy Hoàng có lẽ đã chịu ảnh hưởng sâu sắc từ gợi dẫn của Pháp gia mà thi hành một nền chính trị cưỡng chế, chính là vì đã tìm được lý do trong "Thủy đức chi thủy" [khởi nguồn của đức Thủy] tức là điểm cực của Âm [Thái Âm]. "Đức Thủy" được thể hiện trong chính trị bằng thể chế trừng phạt, đối lập với phương thức nhân từ mà Dương thể hiện:

Thủy Hoàng xét việc năm đức lần lượt thay đổi nhau nên cho nhà Chu được "hỏa đức", nhà Tần thay đức nhà Chu thì phải theo cái đức mà đức "hỏa" không thắng được. Như nay "thủy đức" bắt đầu, phải đổi mốc tính khởi đầu của một năm… Áo, quần, cờ tiết, cờ mao đều chuộng màu đen. Số thì lấy số 6 làm đơn vị, các phù và các mũ đều dài sáu tấc, trục xe sáu thước, sáu thước làm một bộ, đi xe sáu ngựa, đổi tên sông Hoàng Hà thành Đức Thủy vì cho rằng "thủy đức" bắt đầu. Phép cai trị cứng rắn tàn khốc, mọi việc đều dùng pháp luật để quyết định; hà khắc, tàn bạo mà không dùng nhân đức, ân nghĩa. Có thế mới hợp với con số năm đức. Do đó, nhà Tần dụng pháp nghiêm ngặt,

trong một thời gian dài không tha tội cho ai. (**Tần Thủy Hoàng bản kỷ**)[24]

Vận dụng Ngũ hành vào việc đổi thay triều đại lần đầu tiên đã được hiện thực hóa cụ thể ở đây. Đến thời kỳ Lưỡng Hán, vấn đề chính trị sẽ luôn là trung tâm của sơ đồ vũ trụ được hệ thống hóa và quyền lực tối cao của vương triều được khái niệm hóa. Sau khi nhà Tần thống nhất thiên hạ, chỉ có nắm bắt được môn học thức mới này, người ta mới có thể có quyền phát ngôn trong chốn triều đình. Chính là bắt đầu từ đó, thuyết cảm ứng vũ trụ mới thực sự thâm nhập vào mỗi dòng phái tư tưởng, không thể nào xem nhẹ nó được nữa.

---

[23] Xưng hiệu này ám chỉ thần linh tối cao của nhà Chu, xem chương 1, mục "Từ "Đế" đến "Thiên"".

[24] Sử ký 6, tr. 237-238.

Thời gian - không gian vũ trụ

Một số chương tiết của Lã thị Xuân Thu đã dùng hình thức lịch thư để gắn kết khái niệm vũ trụ và hàm nghĩa chính trị. Lịch thư quy định sắp xếp hoạt động của đấng quân vương trong cả năm, có thể xem "Nguyệt lệnh" trong Lễ ký. Việc sắp xếp những hoạt động này mang đặc trưng của lễ nghi và vũ trụ khá rõ, bởi vì về thời gian, chúng theo nhịp điệu thay đổi của tháng và mùa, về không gian, chúng được thể hiện bằng sự đổi chỗ của Thiên tử trong "Minh đường" mà chúng ta sẽ nói đến ở phần sau. Dưới đây, hãy xem "Lệnh" của tháng đầu tiên trong một năm:

> Tháng đầu xuân, mặt trời ở chòm sao Doanh Thất. Chiều hôm, Sao Sâm ở vào phương chính Nam. Sáng sớm, Sao Vĩ ở vào phương chính Nam. Tháng này, ngày thuộc Giáp Ất. Ứng với vua Thái Hạo (tức Thanh đế), với thần Cú Mang. Ứng với các vật có vẩy. Âm ứng cung Giốc, luật ứng Thái Thốc. Ứng số 8, vị chua, mùi tanh. Tháng này tế hộ thần, cúng tiên tỳ.
>
> Gió đông thổi, làm tan băng giá. Các loài sâu bọ trong đất bắt đầu thức tỉnh. Cá ngoi lên trên lớp băng. Rái cá tế cá (bắt cá tế thần); chim hồng chim nhạn [các loại ngỗng] bay về.

> Thiên tử ngự phía góc tả cung Thanh Dương [Minh đường]. Xa giá lồng nhạc, thắng ngựa thương long, có trương cờ xanh, mặc xanh, đeo ngọc bích, ăn mì và thịt cừu. Các vật dụng đều chạm nổi...
>
> Tháng này, vua chọn ngày (tức ngày có chữ Tân 辛) cầu xin Thượng Đế cho được mùa. Rồi chọn ngày (tức ngày có chữ Hợi 亥), vua đem cày lên xa giá đặt giữa quan đánh xe và quan võ mặc giáp, dẫn công khanh, đại phu, chư hầu, thân chinh ra cày tại tịch điền…
>
> Tháng này khí trời giáng xuống, khí đất bốc lên; trời đất hòa hợp, cây cối đâm chồi nảy lộc. Vua lệnh cho làm việc nông tang…
>
> Cấm không cho chặt cây. Không được phá tổ chim, giết hại sâu nhỏ, chim non, thú non, thú đang mang thai, không được làm vỡ trứng... (**Nguyệt lệnh**)[25]

---

[25] Lễ ký, "Nguyệt lệnh", bản dịch tiếng Pháp xin xem: Séraphin Couvreur, Li Ki. Mémoires sur les bienséances et les cérémonies (Lễ ký), 2 tập, Paris, Cathasia, tái bản năm 1950, tập I, tr. 330-337. Về Lễ ký, xin xem chương 2, chú thích số 32.

Các lễ tiết được ghi chép tường tận trong "Nguyệt lệnh" khiến cho người ta có ấn tượng rằng: bất kể là từ sự di chuyển của các vì tinh tú cho đến công việc đồng áng hay là từ Thiên tử cho đến thứ dân, vũ trụ này đều tự nó cân bằng, không cần một sự can dự đặc biệt nào, nó hoàn toàn Nho giáo hóa, không có bất cứ một sự ám thị nào của "vô vi" Đạo gia.

Nỗ lực hệ thống hóa vũ trụ được coi là của Trâu Diễn này đã hy vọng lấy Âm - Dương làm sơ đồ duy nhất của chỉnh thể vũ trụ, trở thành mô hình của tất cả, sự luân phiên của ngũ hành diễn biến thành ma trận của mọi hệ thống 5 yếu tố (hoặc 4 yếu tố cộng thêm yếu tố ở trung tâm)[26]. Có lẽ chính vì sự kết hợp của hệ thống này với bốn mùa, thuyết tương khắc nội tại của Ngũ hành cùng với sự thiết lập của nhà Hán đã biến đổi trở thành một hệ thống ngũ hành tương sinh ôn hòa hơn[27]:

Ngũ hành tương khắc	Ngũ hành tương sinh
Thổ (ngăn chặn Thủy)	Mộc (bén lửa [Hỏa])
Mộc (cày bừa Thổ)	Hỏa (hóa Thổ)
Kim (phân cắt Mộc)	Thổ (sinh Kim)
Hỏa (nung chảy Kim)	Kim (biến thành Thủy)
Thủy (dập tắt Hỏa)	Thủy (nuôi dưỡng Mộc)

---

[26] Xem chú thích số 22 ở trên, đã đề cập đến Lã thị Xuân Thu.

[27] Theo Michael Loewe, lý thuyết Ngũ hành tương khắc cổ xưa hơn, lý thuyết Ngũ hành tương sinh chỉ đến đời Tây Hán mới xuất hiện (năm 206-6 Tr.CN), xem "Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty" (Thủy, Thổ và Hỏa: biểu tượng của nhà Hán), in trong Divination, Mythology and Monarchy in Han China (Chiêm bốc, thần thoại và chế độ quân chủ của Trung Quốc ở đời Hán), Cambridge University Press, 1994, tr. 57.

Mặc dù hai chu trình tuần hoàn này về bản chất có vẻ như không thể cùng tồn tại, vậy mà Ngũ hành tương sinh lại có thể chồng xếp đan cài với Ngũ hành tương khắc một cách ăn khớp khiến cho người ta kinh ngạc. Hành thứ nhất bị hành thứ hai khắc chế thì lại sinh ra một hành thứ ba khắc chế hành thứ hai. Nói theo cách của Sử ký thì đó chính là "tòng sở bất thắng" [vận hành theo quy luật: hành (đức) trước không thắng được hành (đức) sau][28].

Tuần hoàn tương sinh dựa trên cơ sở ngũ hành không chỉ gắn với thời gian bốn mùa mà còn gắn với không gian bốn phía hoặc bốn phương vị. Bốn điểm này lấy điểm chuẩn là vị trí của mặt trời trong chu kỳ tuần hoàn không - thời gian:

Sơ đồ hình vuông song trùng cả thời gian và không gian này được thể hiện trong quy hoạch cai trị của vua Nghiêu thời thượng cổ, theo miêu tả của *Thượng thư:*

> Bèn sai hai họ Hy, Hòa quan sát sự vận hành của mặt trời, mặt trăng và tinh tú, tính toán ra lịch pháp, thận trọng dạy bảo bách tính cày cấy trồng trọt theo mùa.
>
> Vua lệnh cho Hy Trọng trú tại Dương Cốc ở phương Đông, hằng ngày cung kính nghênh đón mặt trời mọc, quan sát rõ và sắp đặt sản xuất canh nông vào mùa xuân. Ngày Xuân Phân, ngày và đêm dài bằng nhau, lúc hoàng hôn, sao Thiên Điểu xuất hiện ở hướng chính Nam, lúc này định làm tháng thứ hai của mùa xuân. Lúc này nông dân đều ra đồng cày cấy, chim thú cũng bắt đầu giao phối sinh sôi nảy nở.
>
> Vua lệnh cho Hy Thúc cư trú tại Nam Giao ở phương Nam, quan sát rõ và đặt ra nông sự mùa hạ, cung kính chủ trì tế tự mùa hạ. Ngày Hạ Chí là ngày mà ban ngày dài nhất, lúc hoàng hôn, sao Hỏa xuất hiện ở hướng chính Nam, lúc này đặt làm tháng thứ hai của mùa hạ. Thời gian này, nông dân tiếp tục làm việc trên cánh đồng, lông vũ lông mao của chim thú cũng lưa thưa vì rụng.
>
> Vua lại lệnh cho Hòa Trọng cư trú tại Muội Cốc ở phương Tây, cung kính tiễn đưa mặt trời lặn lúc chiều tà, quan sát rõ và sắp đặt việc thu hoạch mùa thu. Ngày Thu Phân, ngày và đêm dài bằng nhau, sao Hư xuất hiện ở chính Nam, lấy đó để xác định tháng thứ hai của mùa thu. Lúc này, nông dân yên lành vui vẻ, lông mao lông vũ của loài chim thú đã mọc mới, cũng rất dễ chịu và đẹp.

Vua lại lệnh cho Hòa Thúc cư trú tại U Đô ở phía Bắc, phân biệt và quan sát thời khắc mặt trời vận hành về phía Bắc. Ngày Đông Chí là ngày có ban ngày ngắn nhất, lúc hoàng hôn, sao Mão xuất hiện ở phương Bắc, lấy đó để xác định tháng thứ hai của mùa đông. Lúc này, mọi người ở trong nhà, ít ra ngoài, chim thú cũng mọc lông tơ vừa dày vừa mềm.

Vua nói: "Này các ngươi Hy, Hòa một chu kỳ là 3 trăm với 6 tuần và 6 ngày (366 ngày), phải thêm tháng nhuận vào để xác định bốn mùa xuân hạ thu đông, thế là thành một năm. Dùng cách ấy để định rõ chức phận bách quan thì mọi sự đều sẽ hưng thịnh vậy".[29]

---

[28] *Xem chú thích số 24, Sử ký 6 (Tần Thủy Hoàng bản kỷ).*

[29] *Thượng thư, "Nghiêu điển", bản dịch tiếng Pháp xin xem: Séraphin Couvreur, Chou King (Thượng thư), sđd, tr. 3-8. Xem chú thích 1-12 ở trên.*

Trong sơ đồ không gian này, 4 và 5 kết hợp với nhau không có gì khó khăn, bởi vì 4 phương hợp lại ở "trung" [giữa], bắt đầu từ đời Thương đã chứng minh sự phân chia của 5 yếu tố này. Thế nhưng, trong sơ đồ thời gian, thật khó để xen "trung" vào giữa sự luân phiên của 4 mùa:

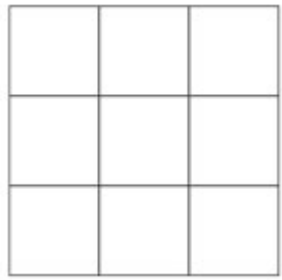
Xuân (Mộc) - Hạ (Hỏa) - ? (Thổ) - Thu (Kim) - Đông (Thủy)

Mặc dù phương án giải quyết là vô cùng sáng tạo nhưng không kém phần nhân tạo, đó chính là xen thêm một mùa trung gian vào cuối tháng thứ sáu, hoặc tách tháng thứ sáu ra khỏi mùa hè để tạo thành một mùa khác. Tất cả những suy cứu trừu tượng này mặc dù tỏ ra vô căn cứ, song đã trở thành chứng cứ cho sự tồn tại của một loại thế giới quan cho rằng: con số là một thực thể không cố định, có thể biến đổi tùy theo tổ hợp khác nhau.

Minh đường

Người Trung Quốc cổ đại đã cố gắng dùng mọi cách để kết hợp ngũ hành với bốn phương, họ cũng hy vọng dùng thời gian để giải thích không gian, hoặc ngược lại, dùng không gian để giải thích thời gian. Từ thế kỷ II Tr.CN, hình vuông đã được người Trung Quốc coi là đại diện tuyệt vời của không gian. Mỗi cạnh của hình vuông thường được chia làm 3 ô, tổng cộng có 9 ô[30]. Với phương

thức này, không gian cố định 4 có thể sinh thành 3 hoặc 9. 3 và 9 là những con số tượng trưng cho sự sinh thành và biến đổi:



Trong hình vuông 9 ô, 8 ô xung quanh bao quanh ô ở giữa tạo nên 4 phương hướng bao quanh trung tâm - làm nên tứ đường xoay quanh trung đường theo hình chữ Thập Hy Lạp. Những kiến trúc dựa trên nguyên mẫu của "Minh đường" (明堂) có thể ngược dòng lên đến đầu đời Tây Chu. Trung đường chính là ngôi vua, tỏa ra ánh sáng lấp lánh của vương quyền. Đúng như giải thích của Léon Vandermeersch, bố cục của Minh đường chủ yếu tuân theo quy phạm vũ trụ hơn là một thứ quy phạm pháp luật: Minh đường "được dựng ở bên ngoài trung tâm của thủ đô, ở về ngoại ô phía Nam… Cái gò tròn nơi diễn ra đại lễ tế Trời vào các dịp Hạ Chí và Đông Chí là biểu tượng cho điểm cực của vũ trụ. Lấy tranh lợp mái, tròn như vòm trời, ngôi nhà chính thì xây vuông vức như mặt đất. Bao quanh trung đường tổng cộng có 4 khu vực là tứ đường ở 4 phía Đông Tây Nam Bắc […]. Kiểu kiến trúc này rõ ràng đã được tính toán với một tỷ lệ tương tự có thể suy ra từ bản thiết kế của thời gian và không gian, là quy phạm của mọi hình thức… Trên thực tế, chính tại đây, quân vương sẽ "nghe sóc"* mỗi tháng rồi sau đó cáo yết chư hầu, các chư hầu lại ban bố sóc chính [chính lệnh cho năm sau] trong tổ miếu của nước mình để mà thi hành. Cứ như vậy bắt đầu cho mọi sự vụ có liên quan đến một tháng mới. Trong suốt cả tháng, quân vương sẽ theo Lễ mà bước lên vị trí tương ứng với Minh đường [tức vị trí ngai vàng trong triều đình], sự lựa chọn vị trí này có hàm nghĩa là chức vị cao nhất, hợp với quy phạm của vũ trụ"[31].

---

[30] Sơ đồ này đã gặp trong phần bàn về "Tỉnh điền" của Mạnh Tử, xem chương 6, chú thích số 11. Về khái niệm không gian, xin xem: Anne Cheng, "La notion d'espace dans la pensée traditionnelle chinoise" (Khái niệm không gian trong tư tưởng truyền thống của Trung Quốc), Asies 2 (Aménager l'espace) (Á Châu)

2 [Sắp đặt không gian], Presses de l'université de Paris-Sorbonne (Nxb. Paris-Sorbonne), 1994, tr. 33-43; Vera V. Dorofeeva- Lichtmann, "Conception of Terrestrial Organization in the Shan hai jing" (Khái niệm cấu trúc địa hình trong Sơn hải kinh), Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Tập san Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 82 (1995), tr. 57-110.

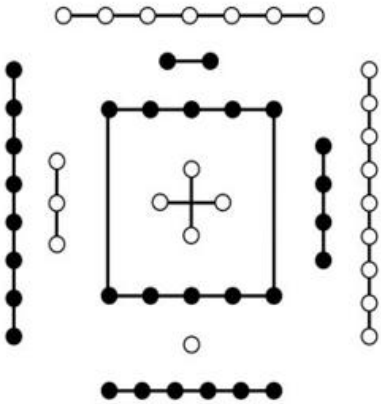
31 La Voie royale (Vương đạo), tập II, tr. 383-384.

Bố cục hình vuông hay hình chữ Thập Hy Lạp cũng xuất hiện trong các hình vẽ thần bí của "Hà đồ" (河圖) và "Lạc thư" (洛書)[32]. Theo tư liệu ngụy kinh đời Hán, Hà đồ đã hiện trên lưng của long mã nổi lên giữa sông Hoàng Hà, từ 1 đến 10 được thể hiện thành 4 hình vuông chồng xếp, chấm trắng chỉ số lẻ, chấm đen chỉ số chẵn. Trung tâm là 5 được thể hiện theo hình chữ Thập Hy Lạp. 5 lại bị hình vuông đại diện cho 10 bao quanh, 4 phía xung quanh chúng lần lượt là 1, 2, 3 và 4. Vòng ngoài cùng của hình vuông là 6, 7, 8 và 9, đối ứng với 1, 2, 3 và 4. Lạc thư xuất hiện trên lưng rùa thần trên sông Lạc Hà, được tạo thành bởi hình các sao 4 9 2 3 5 7 8 1 và điểm 6, tổng thể biểu thị thành một "hình vuông thần bí", bất luận từ góc độ nào, ngang, dọc, chéo đều có tổng là 15. Tất cả những con số này, do khả năng kết hợp vô tận của chúng, đều có hàm nghĩa biểu tượng rất mạnh mẽ trong truyền thống vũ trụ học của Trung Quốc, đặc biệt là các tượng quẻ trong *Kinh Dịch* sẽ được bàn luận trong chương tiếp theo.

---

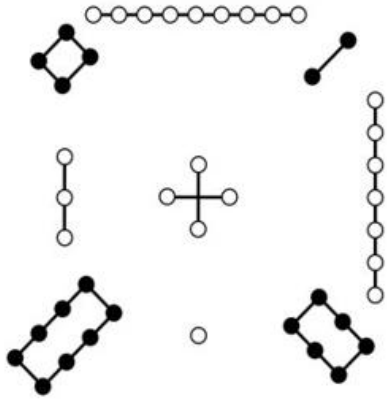
32 Các khảo chứng cho thấy những tượng quẻ thần bí này xuất hiện vào thời kỳ Chiến Quốc, nay có thể thấy trong trước tác về chiêm bốc phong thủy, xem John B. Henderson, The Development and Decline of Chinese Cosmology (Sự phát triển và suy tàn của vũ trụ học Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1984 (đặc biệt là chương "Geometrical cosmography in early China" (Vũ trụ địa hình chí của Trung Quốc cổ đại); John S. Major, "The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography" (Vũ trụ chí Ngũ hành, hình vuông thần bí và sơ đồ), in trong: Henry Rosemont Jr. (chủ biên): Explorations in Early Chinese Cosmology (Tìm hiểu vũ trụ luận Trung Quốc cổ đại), Chico (Calif.), Scholars Press, 1984, tr. 133-136.

** Sóc: ngày Mùng Một; nghe sóc là nghi lễ đầu tháng của quân vương và chư hầu trước khi bàn việc triều chính.*



“河圖”

Hà đồ



“洛書”

Lạc thư

Chương 11
Kinh Dịch

Kinh Dịch (易經) hay còn gọi là Chu Dịch (周易) xét theo ý nghĩa thông thường và ý nghĩa về mặt tư tưởng vũ trụ, có thể coi là một trong những thư tịch cơ bản của triết học Trung Quốc[1]. Vì lẽ đó, công trình này dành riêng một chương để bàn về *Kinh Dịch* và cũng mượn nó để khép lại tư tưởng Tiên Tần. Mặc dù *Kinh Dịch* hấp thu linh cảm từ cội nguồn xa xưa đã ảnh hưởng đến toàn bộ tư tưởng Trung Quốc, song thời điểm ra đời của nó lại khá muộn, có lẽ là vào cuối thời Chiến Quốc. Trong Ngũ kinh của Nho gia được xác định vào đời Lưỡng Hán, *Kinh Dịch* thường đứng ở vị trí đầu tiên, khác với Tứ kinh còn lại (Thi, Thư, Lễ, Xuân Thu) vốn đều đề cao cái Nhân của Nho gia[2]. Truyền thống lý giải kinh văn lâu dài và phong phú hình thành xoay quanh *Kinh Dịch* đã khiến cho nó trở thành một công trình vũ trụ học và biểu tượng ký hiệu học có giá trị vĩnh cửu và phổ quát. Trên thực tế, bất luận thời đại nào hay trường phái tư tưởng nào, không có một nhà tư tưởng Trung Quốc quan trọng nào không từng chịu ảnh hưởng của *Kinh Dịch*, không từng xuất phát từ *Kinh Dịch* để cấu tứ thế giới quan của bản thân mình. *Kinh Dịch* độc nhất vô nhị, không thể tìm thấy một thứ tương tự trong các nền văn minh khác, nó vừa là cuốn sách về sự sống, lại vừa là cuốn sách về tri thức, nó chứa đựng những giác ngộ độc đáo của tư tưởng Trung Quốc về sự vận động của vũ trụ và mối liên hệ của nó với tồn tại của loài người.

---

[1] Bản dịch thịnh hành nhất ở phương Tây là bản dịch tiếng Đức của Richard Wilhelm, I Ging, Das Buch der Wandlungen (Kinh Dịch: cuốn sách về sự biến đổi), Iéna, Diederichs, 1924. Từ bản dịch tiếng Đức này lại có bản dịch sang tiếng Anh và tiếng Pháp: Cary F. Baynes, I Ching or Book of Changes, New York, Bollingen Foundation, 1950; Étienne Perrot, Yi King, le Livre des transformations (Kinh Dịch: cuốn sách về sự biến đổi), Paris, Librairie de Médicis, 1973. Bản dịch tiếng Pháp có thể tham khảo bản dịch cũ của TR.L.F.

Philastre, Le Yi: King ou Livre des changements de la dynastie des Tsheou (Kinh Dịch hay Chu Dịch), xuất bản lần đầu 1885-1893, Paris, Adrien Maisonneuve, 1982 tái bản. Bản dịch tiếng Anh của Edward L. Shaughnessy đã đưa vào rất nhiều phát hiện khảo cổ gần đây, I Ching, The Classic of Changes, New York, Ballantine Books, 1997.

[2] Xem chương 2 sách này, mục "Khổng Tử và sự hình thành của những văn bản kinh điển".

Nguồn gốc của chiêm bốc

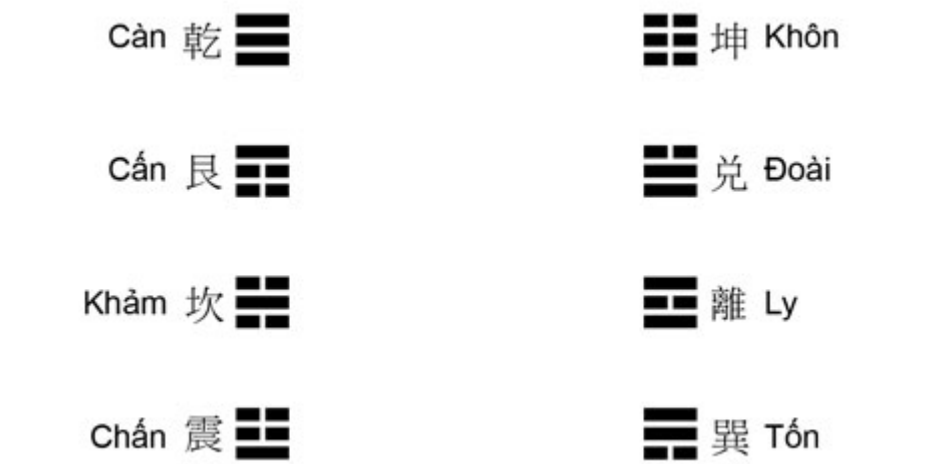
Mặc dù giới nghiên cứu có rất nhiều tranh luận về nguồn gốc và việc biên soạn của *Kinh Dịch*, song chúng ta có thể chắc chắn rằng, ban đầu nó là những ghi chép về hoạt động chiêm bốc [bói toán]. Việc thực hành chiêm bốc đã thịnh hành ở Trung Quốc từ xa xưa, có thể ngược dòng lên đến tận đời Thương, nhà Thương đã dựa vào những vết nứt trên xương thú hoặc mai rùa sau khi hơ nóng để bói toán[3]. Sở dĩ *Kinh Dịch* còn có tên là Chu Dịch rất có thể là vì vào đầu đời Chu, khoảng thế kỷ XI Tr.CN, chiêm bốc giáp cốt [xương thú, mai rùa] đã nhường chỗ cho một kỹ thuật chiêm bốc mới được tính toán bằng cỏ thi, từ việc giải thích những vết nứt trên các vật mà người ta cho rằng có khả năng là những hình thù này sao chép lại một giao diện thực tế nào đó, về sau chuyển sang cách giải thích trừu tượng hơn dựa trên các tính toán và con số. Sự biến đổi này của kỹ thuật chiêm bốc có lẽ đã đánh dấu bước quá độ mang tính quyết định từ thế giới quan tôn giáo sang tư tưởng của chủ nghĩa tự nhiên. Ký hiệu trở thành biểu tượng tiềm ẩn trong vật tượng [biểu hiện bề ngoài của vật] mà không còn là thể hiện của ý chí thần linh nữa. Làm thế nào sử dụng cỏ thi để bói toán? "Cốt yếu là phải nhận được những con số dấu hiệu của hiện tượng tự nhiên… chỉ có thể là 6, 7, 8 hoặc 9. Lặp lại liên tục 6 lần… Sáu kết quả này, không dùng con số mà dùng hào [nét ngang liền hoặc ngang đứt, nét ngang liền "—" là hào dương, nét ngang đứt "--" là hào âm] để biểu thị… Chỉ có hai kiểu dạng, hoặc là chẵn hoặc là lẻ, đồng thời lấy đó làm căn cứ. 7 và 9, số lẻ, được coi là ký hiệu cho tính Dương, được thể hiện bằng nét ngang liền. 6 và 8, số chẵn, được coi là ký hiệu cho tính Âm, được thể hiện bằng hai nét ngang đứt rời nhau, song hai nét ngang đứt này lại có cùng độ dài với nét ngang liền của số chẵn. Theo sự xuất hiệu của 6 kết quả, người bói cỏ thi sẽ chồng xếp các hào này lại với nhau để tạo ra một quẻ mà chúng ta quen dịch là *hexagramme*, song mỗi một quẻ lại có *2 tam hào quẻ* (trigramme: tổ hợp của 3 hào, tức bát quái) cơ bản hơn, như vậy, mỗi một quẻ lại đều có thể tách gỡ phân chia ra"4. Thông qua tính toán trên cỏ thi một cách tổng thể, chúng ta

nhận được 64 quẻ, đại diện cho mọi khả năng phân chia của tổ hợp 6 hào hoặc liền hoặc đứt. Có thể phân tách và tổ hợp thành 8 quẻ cơ bản:

---

[3] Xem chương 1 sách này, mục "Lý trí chiêm bốc".

[4] Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 302-303.



Kinh Dịch ban đầu có lẽ là một bộ sách thuần túy dùng để bói toán, thậm chí "ban đầu vốn là một đống những bói toán tạp loạn, chẳng hạn như "Đông Nam cát, Tây Bắc hung" [hướng Đông Nam lành, hướng Tây Bắc dữ]; hay một số những cách ngôn hoặc tục ngữ có vần luật, song thông thường bị ngắt xóa"[5]. Hai nhà nghiên cứu người Mỹ đã cố gắng hoàn nguyên *Kinh Dịch* về dạng thái ban đầu của nó, cuối cùng lại đạt được những kết luận hoàn toàn trái ngược về vấn đề biên soạn của bộ sách này. Edward Shaughnessy cho rằng, *Kinh Dịch* do một hoặc nhiều người biên soạn, văn bản không hề được sửa chữa cho đến tận thế kỷ I - II mới được cố định. Ngược lại, Richard Kunst cho rằng, "*Kinh Dịch* ban đầu là một văn tập truyền miệng không ngừng thay đổi, phần nhiều là những suy đoán tiên tri, cách ngôn dân gian, điển cố lịch sử và những lời nói khôn ngoan có liên quan đến tự nhiên, tất cả được tập hợp vào trong một cuốn cẩm nang là sách quẻ. Những quẻ này là các điềm tốt xấu ứng vào việc bói cỏ thi được tạo thành từ những nét liền hoặc những nét đứt"[6].

---

[5] *Bình luận của Nathan Sivin đối với bản dịch của John Blofeld: I Ching, The Book of Change (Bình luận sách Kinh Dịch), in trong Harvard Journal of Asiatic Studies (Tạp chí Á Châu học Harvard), 26 (1966).*

[6] *Richard A. Kunst, chuyển dẫn từ Kidder Smith Jr. (chủ biên): Sung Dynasty Uses of the I Ching (Việc sử dụng Kinh Dịch ở đời Tống), Princeton University Press, 1990, tr. 11. Luận án Tiến sĩ của Richard A. Kunst, "The Original Yijing: A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Indexes, with Sample Glosses" (Kinh Dịch thuở ban đầu: văn bản, chú âm, phiên dịch, hướng dẫn tra cứu và giải thích ví dụ), Ann Arbor, University Microfilms International, 1985. Edward Shaughnessy, "The Composition of the Zhouyi" (Cấu trúc của Chu Dịch), Ann Arbor, University Microfilms International, 1983.*

Kinh điển hóa *Kinh Dịch*

Chúng ta có thể tìm thấy những trích dẫn *Kinh Dịch* đầu tiên trong Tả truyện - thông thường được coi là hình thành vào giữa thế kỷ IV Tr.CN. *Kinh Dịch* khi ấy vẫn được dùng làm cẩm nang bói toán, các quan thường mượn *Kinh Dịch* để tìm đáp án cho cá nhân hoặc thông thường hơn là đáp án cho các vấn đề chính trị[7]. Sách *Tuân Tử* công nhận bốn kinh còn lại trong Ngũ kinh, song không nhắc đến *Kinh Dịch*. Có thể vì *Kinh Dịch* không giống với bốn kinh kia, và chính vì lẽ đó mà nó mới thoát khỏi lệnh đốt sách của Tần Thủy Hoàng vào năm 213 Tr.CN. Vào đêm trước của triều đại nhà Tần, Dịch có lẽ vẫn chưa được liệt vào hàng kinh điển của Nho gia[8].

---

[7] *Tả truyện, xem chương 2, chú thích số 2, phần nội dung thời kỳ 672-485 Tr.CN, tổng cộng có hơn 20 chỗ trích dẫn Kinh Dịch.*

[8] *Về việc đốt sách vào năm 213 Tr.CN, xin xem chương 12, chú thích 3.*

Chỉ đến đầu đời Tây Hán, *Dịch* mới được đưa vào Ngũ kinh, và tuy đã trở thành kinh điển, nó vẫn gây nhiều tranh luận. Bởi vì *Thi, Thư, Lễ* và *Xuân Thu*, Khổng Tử ít nhất cũng biên soạn ít nhiều, trong khi đó bản thân ông chưa từng nhắc đến Dịch, ngoại trừ một câu như có như không trong *Luận ngữ.* Chỉ đến khi Dịch được đưa vào Ngũ kinh, mối liên hệ giữa nó với Khổng Tử mới được đặc biệt nổi rõ:

> Khổng Tử cuối đời thích **Dịch**, thích các phần **Thoán, Hệ tượng, Thuyết quái, Văn ngôn**. Khổng Tử đọc **Dịch** (nhiều đến nỗi) làm cho dây xâu thẻ tre đứt ba lần. (**Khổng Tử thế gia**)[9]

Với ý nguyện kinh điển hóa các bậc vua hiền thời thượng cổ, những văn bản được Khổng Tử thích mà đoạn trích trên nhắc tới đã trở thành một bộ phận của *Thập dực*, được đưa vào phần cốt lõi nguyên gốc của *Kinh Dịch*. Theo quan điểm được công nhận từ đời Lưỡng Hán trở về sau, nhân vật truyền thuyết là Phục Hy đã sáng tạo ra bát quái, Văn Vương đã diễn dịch bát quái thành 64 quẻ và thêm vào quái từ [tức các thoán từ (卦辭) - nghĩa là lời đoán cho 64 quẻ đó], Chu Công viết hào từ:

> Xưa vua Bào Hy [Phục Hy] ngửa xem tượng trời, cúi xem phép tắc dưới đất, xem các văn vẻ của chim muông cùng những thích nghi của trời đất. Gần thì lấy thân mình, xa thì lấy ở vật, thế rồi mới làm ra tám quẻ [bát quái] để thông tỏ cái đức của thần minh, từ đó suy ra tình hình của vạn vật.[10]

---

[9] Xem Sử ký (hoàn thành vào khoảng năm 100 Tr.CN), quyển 47, tr. 1937. Chú ý, vào thời cổ đại, người Trung Quốc viết lên trên các thẻ tre (mỗi một hàng chữ theo chiều dọc là một thẻ), dùng dây xâu kết các thẻ lại với nhau, sau đó quyển [cuộn] lại theo kiểu cuộn mành của Venice; đây cũng là lý do vì sao cổ văn dùng "quyển" để chỉ chương sách. Về Khổng Tử và mối quan hệ giữa ông với Kinh Dịch, xin xem Homer H. Dubs, "Did Confucius Study the Book of Changes?" (Khổng Tử có học Dịch hay không?), T'oung Pao, 25 (1975).

[10] Hệ từ, B2. Ở phần sau sẽ bàn đến, Hệ từ gồm 2 phần Thượng, Hạ (A, B), số La Mã chỉ số đoạn.

Thập dực thông thường được cho là tác phẩm của Khổng Tử, kỳ thực nhiều khả năng là một tập hợp các văn bản được tích lũy bắt đầu từ thời Chiến Quốc đến đầu đời Tây Hán - cũng tức là khoảng năm 200 Tr.CN thì được cố định[11]. Những văn bản ban đầu vốn thuộc về bói toán này đã được Nho gia "thu gom", Nho gia lúc bấy giờ cũng như các trường phái khác, muốn tìm kiếm một nền tảng vũ trụ cho học thuyết của chính mình. Cùng với sự hưng thịnh của Tự nhiên luận mà chương 1 của sách này đã bàn đến, Nho gia - trường phái từ đầu cho đến lúc bấy giờ luôn quan tâm đến Đạo Nhân - lúc này đã không thể không dung nạp Đạo Trời vào trong lý thuyết của nó. "Truyện" (傳) trong Thập dực có cấu trúc như sau:

---

[11] Về Thập dực, xin xem: Willard Peterson, "Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of the Book of Change" (Thiết lập mối liên hệ: Kinh DịchThập dực), Harvard Journal of Asiatic Studies (Tạp

chí Á Châu học Harvard), 42, 1 (1982). Bắt đầu từ đời Tống, các học giả bắt đầu hoài nghi Thập dực có phải do Khổng Tử viết hay không, xin xem Iulian K. Shchutskii, Researches on the I Ching (Nghiên cứu Kinh Dịch), Princeton University Press, 1979. Hellmut Wilhelm cho rằng Thập dực nội dung hỗn tạp, không có đặc trưng của kinh điển, xem Eight Lectures on the I Ching (Tám bài viết nhân đọc Dịch), Princeton University Press, 1960, tr. 66. Ngoài ra còn có thể tham khảo cùng một tác giả: Heaven, Earth and Man in the "Book of Changes" (Thiên, Địa, Nhân trong Dịch), Seattle, University of Washington Press, 1977. Cuối cùng còn có: Gerhard Schmitt (nhà nghiên cứu người Đông Đức, đã cùng với Dương Ân Lâm dịch Nho lâm ngoại sử), Sprüche der Wandlungen auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund (Bàn về Kinh Dịch trong bối cảnh lịch sử tư tưởng), Berlin, Akademie, 1970.

** Giảng rõ chữ và câu (âm đọc, ý nghĩa...) của kinh sách gọi là "chú" 注; giải thích lời chú gọi là "sớ" 疏.*

- 1 và 2: *Thoán* 彖, gồm 2 thiên Thượng và Hạ, là những lời "đoán" chung cho quẻ và quái từ.

- 3 và 4: *Tượng* 象, cũng gồm 2 thiên Thượng và Hạ. Như tên gọi của nó, *Tượng* bàn về quái tượng trong tình huống bói toán cụ thể. *Đại Tượng* là sự bổ sung cho *Thoán*, tổng luận về tượng của mỗi quẻ. *Tiểu Tượng* là luận riêng về 6 hào của mỗi quẻ.

Chúng ta có thể nắm bắt văn bản và chú sớ * liên quan đến mỗi quẻ như thế này: trước hết là quái từ, giải thích tổng thể tượng quẻ; những quái từ này tiếp theo lại được "đoán" bởi Thoán, được giải thích bằng Tượng. Trong mỗi một quẻ, mỗi *hào* lại có một đoạn *hào từ*, mỗi đoạn hào từ lại có một giải thích tượng quẻ tương ứng.

- 5 và 6: *Đại truyện* (大傳) và *Hệ từ* (繫辭), không phải là giải thích đối với mỗi một quẻ hay quái từ, mà là bình luận tổng hợp đối với Dịch, tổng cộng gồm hai thiên. Đại truyện, thông thường được cho là hình thành vào đầu đời Hán, đưa Dịch từ một cẩm nang chiêm bốc giản đơn thăng hoa lên thành một trước thuật vũ trụ. Đại truyện có lẽ là một tác phẩm tiêu biểu nhất cho sự hợp nhất quan niệm Thiên - Nhân vào lý thuyết Nho gia.

- 7: Văn ngôn (文言, giải thích đối với từ ngữ trong văn bản), trình bày chặt chẽ, chỉ là giải thích hai quẻ Càn, Khôn.

- 8, 9 và 10: Thuyết quái (說卦), Tự quái (序卦) và Tạp quái (雜 卦): là những giải thích khác nhau đối với tên quẻ, chỉ đề cập đến thứ tự và cấu trúc của tên quẻ. Trên thực tế, mỗi một quẻ đều có một tên gọi, dường như có liên quan với các đặc điểm cơ bản của tình huống tương ứng với tên gọi đó. Ví dụ quẻ 53 (quẻ Tiệm 漸) thì

dùng hình ảnh chim nhạn lớn [hồng] từ từ hạ cánh chạm đất, có thể tượng trưng cho sự phát triển tiệm tiến chậm chạp. Thế kỷ II Tr.CN, tức từ thời kỳ Lưỡng Hán, xuất hiện hai nhóm sơ đồ bát quái là "Tiên Thiên Đồ" [Bát quái Phục Hy] và "Hậu Thiên Đồ" [Bát quái Văn Vương][12].

[12] Vào thời Lưỡng Hán, quẻ xuất hiện những cách biến đổi cấu trúc tổ hợp khác nhau, khai quật khảo cổ Mã Vương Đôi (tỉnh Hồ Nam) - ngôi mộ cổ từ đầu thời Tây Hán đã phát hiện bản chép tay Kinh Dịch cổ nhất được biết cho đến nay, trong đó thứ tự và cách viết 64 quẻ có khác biệt so với bản vẫn lưu truyền.

"Nhất âm nhất dương chi vị Đạo" [Một âm một dương gọi là Đạo]

Do đó có thể thấy, cuốn sách mà chúng ta sắp bàn luận này khá là phức tạp. Nó đa tầng và rắc rối, ngay bản thân tên gọi của sách cũng có thể có rất nhiều hàm nghĩa. "Dị" [cùng một chữ viết "易" nhưng có hai âm đọc: dị và dịch] với tư cách là tính từ, chỉ "dễ", "tiện lợi"; là động từ ["Dịch"], nó chỉ quá trình biến đổi (hình tượng của chữ này là một loài thằn lằn hoặc tắc kè hoa). Còn có những từ khác, chỉ sự biến đổi đặc thù hơn, như chữ "Biến" (變) trong Đại truyện, đối lập với "Hóa" (化). "Hóa" chỉ sự thay đổi từ từ, không xung đột, gần như thần kỳ[13], nó đại diện cho nguyên tắc chuyển hóa cơ bản luân phiên lẫn nhau giữa Âm và Dương, thể hiện bằng những cách chồng xếp khác nhau giữa các nét liền và

nét đứt:

> Đạo Dịch cho rằng: sự vật phát triển tới tận cùng thì ắt phải thay đổi, thay đổi thì sẽ thông suốt, thông suốt thì sẽ dài lâu.
>
> …
>
> Vậy nên đóng cửa thì gọi là Khôn, mở cửa thì gọi là Càn, một đóng một mở gọi là biến, qua lại không cùng thì gọi là thông[14].

Trong *Kinh Dịch*, "Dương dùng nét liền để biểu thị, là 'Cương' [cứng]", giống với tự ngã; Âm được biểu thị bằng nét đứt, là "Nhu" [mềm], mở ra sự khác biệt. Với tư cách là thể kết hợp, Dương "Thủy" [khởi thủy]: vạn sự vạn vật, bắt đầu ở Một, theo nguyên tắc nối liền liên tục, nhất trí với bản thân, đối lập với kẻ khác, cái khác biệt hạn chế bản thân. Âm theo đó mà "Thành"[15]. Như vậy, hào (hay quẻ) thứ nhất - Càn, "Thủy", hoàn toàn được tạo thành bởi các nét liền, tượng trưng cho Trời, cũng tức là, dương khí lên cao bất tuyệt, đem lại sự sống cho mặt đất. Từ góc độ của Đạo Nhân thì Càn giống với đức của bậc hiền tài cảm hóa thế giới:

---

[13] Chú ý, "Hóa" trong Trang Tử có thể được coi là "thuật" ngữ dùng để miêu tả bước chuyển biến của Thánh nhân, "Chân nhân" từ "Khí" đến "Thần". Về mối liên hệ giữa "Hóa" và "Thần" trong Đại truyện, xem Gerald Swanson, "The Concept of Change in the Great Treatise" ("Hóa" trong Đại truyện), in trong Henry Rosemont Jr. (chủ biên), Explorations in Early Chinese Cosmology (Tìm hiểu vũ trụ luận Trung Quốc cổ đại), Chico (California), Scholars Press, 1984, tr. 72.

[14] Xem Hệ từ, B2, A11.

[15] Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 16.

> Trời vận hành mạnh mẽ; người quân tử noi theo đó mà nỗ lực không ngừng.[16]

Khôn, "Thừa" (réceptif), hoàn toàn được tạo thành bởi các nét đứt tượng trưng cho Âm. Một đạo *Càn* và *Khôn* là tượng trưng cho cái toàn vẹn, mọi tượng quẻ khác đều chỉ là những tình huống đặc biệt mà thôi:

> Nhất âm nhất dương chi vị Đạo [Một âm một dương gọi là

đạo][17].

Nếu như kết hợp hai hàm nghĩa ban đầu của chữ "Dịch" lại với nhau, chúng ta có thể nói rằng không có gì tự nhiên hơn là sự biến đổi. Bởi vì biến đổi nằm trong trật tự tự nhiên của Vật - mỗi một sinh vật từ xưa đến nay đều không phải là xác định hoặc có thể xác định được, bản thân mỗi sinh vật đều chứa đựng nguyên tắc thay đổi riêng mình:

> Sinh sinh chi vị dịch [Sinh sôi nảy nở không ngừng nghỉ gọi là Dịch].[18]

Dịch luôn cần được biến đổi, hy vọng trở nên hài hòa hơn, liên tục lâu dài hơn, và hợp nhất cùng với Đạo. Bản thân tên sách Dịch đã coi sự biến đổi là nguyên tắc cấu trúc của trời đất, khiến cho người ta nghĩ đến vận động của bản thân Đạo chính là sự trở về. Thế nhưng Đạo và Dịch là hai phương diện của cùng một sự vật: Đạo, chỉ chỉnh thể bản nguyên, vạn vật quay trở về đó, Dịch là vẻ bề ngoài của nó; hai cái kết hợp với nhau thể hiện cho quá trình diễn biến từ cái "Vô" không thể gọi tên sang cái "Hữu" phồn tạp và đa dạng. Theo Đại truyện, diễn biến bắt đầu từ "Nhất", tuân theo luật nhị nguyên (2, sau đó 4, sau đó 8, sau đó 64). Đặt nó cùng với một đoạn giải thích về âm nhạc từ góc độ vũ trụ trong Lã thị Xuân Thu và chương 42 nổi tiếng của *Lão Tử* ở cạnh nhau, quả thực khơi gợi rất nhiều ý tưởng:

---

[16] *Quẻ đầu tiên, Càn, Tượng truyện.*

[17] *Hệ từ, A5.*

[18] *Hệ từ, A5.*

> Vậy nên Dịch có Thái Cực, Thái Cực sinh Lưỡng Nghi, Lưỡng Nghi sinh Tứ Tượng, Tứ Tượng sinh Bát Quái, Bát Quái định lành dữ, lành dữ sinh nên nghiệp lớn. (Hệ từ thượng)[19]
>
> [Nhạc] vốn có gốc từ Thái Nhất. Thái Nhất sinh ra Lưỡng Nghi, Lưỡng Nghi sinh ra Âm Dương. Âm Dương biến hóa, cái trên cái dưới [...]. Tứ Thời [bốn mùa] thay nhau hưng thịnh [...]. Vạn vật sinh ra từ Thái Nhất, biến hóa ở Âm Dương. (Trọng hạ kỷ, Đại nhạc)[20]
>
> Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh

vạn vật [Đạo sinh ra một, một sinh ra hai, hai sinh ra ba, ba sinh vạn vật].[21]

Ba đoạn này về cơ bản cùng thuộc về một thời đại, đều bằng cách của mình để giải thích cho quá trình diễn biến từ cội nguồn duy nhất đến sự đa tạp vô tận. Nếu đặt mình vào trong quá trình diễn biến đó, cái cội nguồn duy nhất này sẽ không thể được gọi tên, không thể biểu hiện ra vẻ bề ngoài: đó cũng chính là khuôn thức hoàn hảo về "Đạo" của tư tưởng Trung Quốc.

---

[19] Hệ từ, A11. Trong từ "Thái Cực", "Cực" chỉ trụ cột của căn nhà, nghĩa dẫn thân là trung tâm mà người ta không thể đạt đến. Thái Cực, nghĩa mặt chữ là "trụ cột cao nhất", chỉ điểm cực hạn, biến hóa vô cùng của hiện thực. "Lưỡng Nghi" chỉ nét liền (Dương) và nét đứt (Âm). "Tứ Tượng", 4 khả năng tổ hợp của các nét liền và nét đứt 1-2-4-8, cũng có thể viết thành 20, 21, 22, 23.

[20] Lã thị Xuân Thu 5, 2 (Đại nhạc), bản Chư Tử tập thành, tr. 46.

[21] Lão Tử 42, xem chương 7 sách này, mục "Từ Đạo đến vạn vật"; chương 10, chú thích số 15.

Kinh Dịch - tổ hợp quái tượng

Đại truyện đã cho thấy vạn vật trong quá trình diễn biến của chúng và chỉ ra cách để biết trước những điều lành dữ. Nói một cách thông thường hơn, Dịch truyện coi Hào và Quẻ là kết quả của quá trình quan sát trực tiếp đối với hiện thực và cũng là cấu trúc kiểu các chấm [đen trắng] và nét [đứt liền] của vũ trụ:

> Hiểu được lẽ biến hóa thì có thể hình dung bộ mặt của trời đất, truy cứu đến cùng số [các số trong quẻ bói] thì có thể đoán định được vạn vật trong thiên hạ[22].

---

[22] Hệ từ, A10.

Hàn Phi Tử cũng đã từng giải thích về "Tượng":

> Con người ta ít khi thấy con voi sống nhưng nếu có được xương của con voi chết thì dựa vào hình dáng của xương mà tưởng tượng ra được con voi sống. Cho nên những điều người ta dùng cái ý của mình để tưởng tượng ra thì gọi là "Tượng" [chữ Tượng 象 ở đây cũng có nghĩa là con voi]. **(Giải Lão)**[23]

"Tượng", do đó là sự "Tượng hóa" một hiện tượng hoặc một sự vật:

> Cho nên Dịch là Tượng, Tượng là giống vậy [...]. Hào là bắt chước sự hoạt động của thiên hạ vậy.[24]

Ngôn ngữ của các tổ hợp quẻ đã cho ra một cấu trúc của thế giới ký hiệu và những Tượng hóa hay đường nét của cấu trúc: hành vi, thân thể, động tác "có thể dùng các nét chồng xếp trong quẻ để biểu thị, quẻ là vật thay thế trong trò chơi về mối quan hệ biểu tượng [...]. Toàn bộ biểu hiện bề ngoài của thế giới là một hệ thống tổ hợp các hình vẽ tiên tri [...]. Nó chứa đầy những biểu tượng và ám thị, là một bộ Thiên thư có chìa khóa để mở ra những bí mật của thời gian. Tất cả đều có hàm ý, tất cả đều có dấu hiệu cho cái được biểu thị"[25]. Trên thực tế, Vương Sung, nhà tư tưởng Đông Hán thế kỷ I đã mong muốn dùng khái niệm tự nhiên để giải thích chiêm bốc nhằm xóa bỏ tính thần bí của nó:

> Lúc mùa xuân mùa thu, công khanh đại phu hội ngộ, thấy động tác dị thường, nghe lời lẽ khác lạ, nếu Thiện thì đó chính là cái phúc tốt lành, nếu Ác thì đó chính là mối họa hung hiểm. Có thể đoán rõ điều họa phúc, sớm suy xét đến những việc chưa xảy ra, không hề có tài trí nào của thần quái cả, tất cả đều là do quan sát và phát hiện những dấu hiệu báo trước mà thôi. (**Thực tri**)[26]

---

[23] *Hàn Phi Tử 20, bản Chư Tử tập thành, tr. 108.*

[24] *Hệ từ, B3.*

[25] *Jean Lévi, Les Fonctionnaires divins (Chức trách thiêng liêng), sđd, tr. 41-42.*

[26] *Luận hành, 77, ZZJC (bản Chư Tử tập thành), tr. 254.*

Trữ lượng khổng lồ của các khả năng tổ hợp vô hạn mà các nét liền nét đứt, các hào các quẻ chứa đựng đã cung cấp một tiềm năng vô cùng của các biểu tượng, tương ứng với mọi hình thức tiến trình tự nhiên của vũ trụ cũng như vô số những tình huống trong đời sống loài người - đặc biệt là những tình huống bị hoài nghi nhất, ngẫu nhiên nhất. Chỉ một hệ thống bát quái này mà có thể đồng thời kết nối với các nguyên tố tự nhiên, hiện tượng tự nhiên, ngoài ra còn có quan hệ gia đình và đẳng cấp xã hội[27]. Khi hào kết hợp với nhau thành 64 quẻ[28] liền có vô số khả năng tổ hợp

khác nhau, bao trùm những lĩnh vực mà chỉ giới hạn trong vũ trụ học nguyên thủy về Âm Dương, Ngũ hành không thể nào nhận thức được. Vũ trụ học nguyên thủy bắt đầu vận hành từ "khoa học cụ thể", còn các tổ hợp phong phú của các quẻ trong Dịch lại cung cấp khả năng cho sự xuất hiện của một hệ thống ngôn ngữ tượng hình đích thực. Ví dụ, thông qua sự kết hợp giữa quan niệm và Tượng, một quẻ đã chuyển thành một quẻ khác, ý nghĩa hàm ẩn của nó là biến động: quẻ 48 (Tỉnh) biến thành quẻ 5 (Nhu, "chờ đợi"), chỉ cần sửa nét đứt dưới cùng của quẻ Tỉnh thành nét liền là được. Từ đó có thể giải thích rằng: Giếng [Tỉnh] là nguồn nước không cạn, là biểu tượng của sự nhẫn nại và bền lòng; ngược lại, Nhu, không phải phục tùng một cách đau khổ, mà là mong mỏi tha thiết có được phương án giải quyết, nhưng nếu thời cơ chưa đến thì quyết không nên hy vọng.

"Tượng số học" là đỉnh cao trong việc tìm hiểu về tiềm năng biến hình của Dịch, từ "Tượng Số" có lẽ xuất phát từ Tả truyện:

> Bói mai rùa xem Tượng; bói cỏ thi xem Số. Sự vật nảy sinh thì mới có Tượng [biểu hiện ra bên ngoài], có Tượng rồi sau mới sinh trưởng, sinh trưởng rồi thì mới có Số[29].

---

[27] Theo Tượng, quẻ Càn là trời, quẻ Khôn là đất, quẻ Cấn là núi, quẻ Đoài là đầm, quẻ Chấn là sấm, quẻ Tốn là gió, quẻ Khảm là nước, quẻ Ly là lửa. Thuyết quái trong Thập dực là tác phẩm tiêu biểu cho việc hệ thống hóa học thuyết về mối liên hệ trong vũ trụ của thời kỳ Lưỡng Hán, đem kết hợp Bát quái và Ngũ hành với mùa, các bộ phận của động vật hoặc cơ thể. Ví dụ, quẻ Khảm có liên quan đến Nước (điềm dữ), mùa đông, lợn và tai.

[28] Kidder Smith đã phát hiện ra, vào thế kỷ VII Tr.CN, như Tả truyện đã ghi chép, việc bói toán trong sách Dịch cơ bản là dùng hào, sau thế kỷ I, quẻ mới chiếm thế thượng phong. Xem Sung Dynasty Uses of the I Ching (Việc sử dụng Kinh Dịch ở đời Tống), sđd, tr. 17. Về cách tổ hợp các quẻ, có thể tham khảo: F. Van Der Blij, "Combinatorial Aspects of the Hexagrams in the Chinese Book of Changes" (Các phương diện tổ hợp của hào trong Kinh Dịch), Scripta Mathematica (Tạp chí Số học), 28, 1 (1967), tr. 37-49.

[29] Tả truyện, "Hy công năm thứ 15". Ở đây, Tả truyện đã nhắc đến sự thay đổi có tính quyết định của cách thức bói toán vào đời Thương Chu: từ vết nứt trên giáp cốt [mai rùa, xương thú] sang tính toán bằng con số dựa trên sự biến đổi của các cách tổ hợp cỏ thi, xem phần trên "Nguồn gốc của chiêm bốc".

Nếu như "Tượng Số" ban đầu chỉ việc bói toán bằng mai rùa và cỏ thi thì từ đời Lưỡng Hán trở đi, nó lại chỉ tổng thể mọi kỹ thuật bói toàn dùng các nét liền và nét đứt trong *Kinh Dịch*. Chúng ta có thể thoải mái ứng phó với mọi khả năng kết nối giữa các quẻ với

nhau: *Phản* (quẻ thay đổi do mỗi một nét trở thành nét đối nghịch [đứt trở thành liền hoặc ngược lại]); đảo lộn vị trí (lật ngược quẻ để xem); sự biến đổi của nét; "hào trung tâm" (2-3-4 hoặc 3-4-5)...[30]. Cứ như vậy, sự biến đổi đáng kinh ngạc của *Dịch* đã bị cách quy loại mục lục Tượng Số này ngăn cách, cuối cùng chỉ còn hạn chế trong một trò chơi hoàn toàn máy móc.

---

[30] Về cách bói toán thịnh hành trong thời kỳ thế kỷ III - II Tr.CN, có thể tham khảo: Marc Kalinowski, "Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode liuren" (Công cụ tinh tú, nhật lịch và phép "lục nhâm" thời Lưỡng Hán), Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Tập san Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 72 (1983), tr. 309-419; "La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuang" (Bói toán bằng con số trong văn bản Đôn Hoàng), in trong: Isabelle Ang & Pierre-Étienne Will (chủ biên), Nombres, Astres, Plantes et Viscères: sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en Asie orientale (Con số, tinh tú, thực vật và nội tạng: Bảy tiểu luận về lịch sử khoa học và kỹ thuật Á Đông), Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1994, tr. 37-88.

Lý giải về Dịch

Một số quy tắc giải quẻ xuất phát từ *Thoán* [Thoán: đoán]: quy tắc thứ nhất là lấy "Trung" ("Trung" của Nho gia) kết hợp với phương thức phân tách truyền thống chia quẻ thành hai hào Thượng, Hạ (Tượng quẻ thông thường có 3 hoặc 6 nét, đọc từ dưới lên). Từ góc độ này, nét thứ hai, nét thứ năm trong một quẻ sẽ ở vào 2 hào tương ứng, có liên quan đến sự phát triển của tình thế, nhằm xác định thời gian và địa điểm thích hợp cho hành động. Quy tắc thứ hai có liên quan đến "Chính" (正), theo quy tắc này, nét lẻ thông thường là Dương (nét liền), nét chẵn là Âm (nét đứt). Trong tượng quẻ lý tưởng, các nét 3 và 5 ứng với Dương - đặc biệt là 5, còn gọi là "Quân" [vua] - nét 2, 4 ắt phải là Âm. Do đó, khi nét Dương ở vào chỗ của nét Âm hoặc ngược lại, thông thường sẽ là quẻ dữ. Cuối cùng, còn có "Ứng" (應), ứng với mối liên quan của hai hào (1-4, 2-5, 3-6): ví dụ, nếu nét thứ nhất là Dương, nét thứ 4 là Âm, vậy thì hai nét này sẽ ứng với điềm tốt lành).

Vì vậy chúng ta có thể nói rằng, *Kinh Dịch* đã đem khoa học về chữ "Trung" từ trong vô vàn tình huống phức tạp tiết lộ cho những người nghiên cứu nó. Thế nhưng, nói một cách chính xác, trong hệ thống biểu tượng của *Kinh Dịch* không hề có những quẻ tượng lý tưởng, không có những mô hình định trước[31]. Quẻ tượng nhất thành bất biến có vô số những tình huống đặc thù không khớp với quy tắc, điều đó cho thấy những quy tắc này hoàn toàn không chỉ

dùng để ứng phó với một cục diện hoặc tình thế duy nhất và bất biến. Bất luận thế nào, Dịch là một từ khóa, nó cho thấy một tình huống sẽ không bao giờ cố định, do đó không thể hạn định quy tắc, cho dù là giải thích đối với những quẻ tượng đã cho. Trên thực tế, không có một loại hình quy chuẩn nào cho việc giải thích quẻ, nó dùng phương thức của một thế cờ hoặc phân tích hiện đại để tùy theo sự phát triển của tình thế mà đối mặt và xem xét vấn đề một lần nữa: "Nội bộ của hệ thống động khép kín của *Kinh Dịch* chứa đầy độ căng, đứt gãy, biến đổi, hút - đẩy lẫn nhau. Quẻ và Cờ không phải là không có chỗ tương đồng, sự biến động của một quân cờ đủ để ảnh hưởng đến cục diện của cả một cuộc cờ, thay đổi toàn bộ ý nghĩa, đóng lại khả năng của một hành động đồng thời lại mở ra một số khả năng khác, làm suy yếu hoặc tăng cường cho một tình thế này hay một tình thế khác. Quẻ luôn được giải đoán cùng lúc theo hai hướng, diễn giải ý nghĩa và xu thế của tình huống, nhưng những ý nghĩa và xu thế đó chỉ hiển hiện trong sự biến đổi của bản thân tình huống đó mà thôi"[32].

---

[31] *Về giải thích các quẻ trong Kinh Dịch, xin xem: Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 304 và sau đó.*

[32] *Jacques Gernet, "Sur la notion de changement" (Bàn về Dịch), L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 324-325.*

Có lẽ chúng ta cũng nhận thấy Dịch truyện hoặc là giải đoán tổng hợp 64 quẻ thành một chỉnh thể có trật tự, hoặc là coi mỗi một quẻ là một tiến trình diễn biến xác định. Trong trường hợp thứ nhất, cái mà nó quan tâm là bước quá độ hoặc biến đổi từ một quẻ này sang một quẻ khác, mỗi một quẻ đại diện cho một tình huống: "quẻ chiêm bốc không chỉ là những ám thị giản đơn về sự việc sẽ xảy ra, mà là cái Tượng [biểu hiện bề ngoài/hình ảnh] của cấu trúc sự việc được quan sát"[33]. Thế nhưng, tình huống được đem ra để bói toán lại không hề đông cứng hoặc kết thúc ở đường cùng ngõ cụt như trong bi kịch Hy Lạp, bản thân nó không ngừng phát triển và biến đổi. Kỳ thực chúng ta có thể nói, một nét liền hoặc đứt diễn biến thành một nét khác chính là biểu hiện của sự phát triển và biến đổi. Chỉ có trạng thái động đó mới có thể đảm bảo cho việc phát hiện ra chân lý cuối cùng của quẻ, cũng tức là tình huống mà quẻ đó đại diện. Vì thế quẻ Dịch đồng thời có ý nghĩa kép nhân sinh và vũ trụ, xét từ tổng thể, quẻ có thể là sự phát triển vô hạn của tình huống. Ở hai quẻ cuối cùng, nét Âm và Dương chồng xếp lên nhau không theo quy luật thứ tự, đó chính là nhằm thể hiện: hai quẻ đầu (Càn: hoàn toàn được tạo thành bởi

các nét liền; Khôn: hoàn toàn được tạo thành bởi các nét đứt) khi ở thế cô lập tách rời sẽ không có tác dụng gì, chỉ khi chúng tương tác hài hòa với nhau mới thực sự đem lại lợi ích, thực sự được hiện thực hóa. Thứ tự giữa các quẻ cũng có ý nghĩa của nó. Quẻ thứ hai từ dưới lên "Ký Tế" (既濟) ("đã vượt sông"), liền sau nó là quẻ đối lập khép lại tất cả "Vị Tế" (未濟) ("chưa qua sông"):

---

[33] *Léon Vandermeersch, La Voie royale (Vương đạo), sđd, tập II, tr. 295.*

> Tin tưởng chờ đợi như thong thả uống rượu chơi thì không lầm lỗi, nếu quá tự tin mà chìm đắm trong rượu chè thì mất đi pháp độ [tổn hại đến chính đạo của người quân tử].

Điều này cũng nhắc nhở chúng ta không nên tìm kiếm cái trạng thái quá tràn đầy viên mãn nhằm giữ được tính khả năng cho sự sinh thành. Như vậy, nó lại đưa chúng ta trở về với hai quẻ Càn Khôn đầu tiên, trong đó kết luận bằng một lời như răn dạy:

> Rồng lên cao đến cùng cực tất có điều phải hối hận.

"Cơ"

> Đức Khổng Tử nói rằng: "Biết cái Cơ là thần ư? Người quân tử giao tiếp với kẻ trên thì chẳng nịnh, giao tiếp với người dưới thì chẳng khinh, là biết cái Cơ ư? Cơ là cái lẽ tế vi trong cái biến động, là cái điềm lành dữ đã hiện ra trước vậy. Người quân tử thấy Cơ mà hành động chứ chẳng suốt ngày ngồi chờ"[34].

Tư tưởng Trung Quốc cực kỳ coi trọng sự vật hiện tượng ở trong trạng thái thai nghén, manh nha của nó, *Kinh Dịch* chính là sự thể hiện đầy đủ nhất cho đặc điểm này. "Toàn bộ khoa học bói toán của *Kinh Dịch* đều dựa trên định đề là sự tồn tại của cái manh nha, cái tương lai ngay trong hiện tại… Cơ trong thuật ngữ chiêm bốc chỉ giai đoạn mà tính khả năng, hay cái Phi tồn tại (non-être) kết tinh thành tồn tại (être)"[35]. Cơ 幾 (mầm mống hoặc dấu vết khởi đầu chớm xuất hiện), thông thường được coi là Cơ 機 (nguyên động lực của vũ trụ)[36]. Hai tình huống này, Cơ khai mở ra thời khắc vi diệu giữa Tĩnh và Động, Đức và Hành của Vật: "Trạng thái trung gian tồn tại giữa giai đoạn tiềm tàng hoàn toàn và giai đoạn hoàn thành triệt để này đã thu hút rất nhiều sự chú ý của chúng ta, nó bắt buộc phải đồng thời đảm bảo cho cả việc dự báo lẫn sửa

chữa. Cho dù tiến trình phát triển không thể được hệ thống hóa (theo một mô hình định sẵn), nó cũng không phải là không thể xoay chuyển, không thể phân tích, và ở một mức độ nào đó, không phải là không thể sửa chữa. Vậy nên khái niệm về giai đoạn chớm mở [Cơ] mà Dịch truyện nêu ra này là vô cùng quan trọng, bởi vì qua đó, người ta mới có thể lý giải một cách chuẩn xác cũng như nắm bắt được sự sinh thành trong hiện tại"[37].

---

[34] Hệ từ, B5. Phân tích về sự thanh lọc của "Thần" đối với Tâm, xin xem chương 4.

[35] Jean Lévi, Les Fonctionnaires divins (Chức trách thiêng liêng), sđd, tr. 35-36.

[36] Về hai chữ đồng âm thường được dùng để giải thích lẫn nhau này, xem Isabelle Robinet, "Primus movens et création récurrente" (Động lực đầu tiên và sự sáng tạo theo chu trình lặp lại), Taoist Resources (Thư tịch Đạo gia), 5, 2 (1994), tr. 29-68.

[37] François Jullien, Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle) (Quá trình và sáng tạo: Giới thiệu về tư tưởng của sĩ nhân Trung Quốc - Tiểu luận về vấn đề liên văn hóa; cách dùng "lettrés" trong tiếng Pháp, xin xem chương 2, chú thích số 4), Paris, Nxb. du Seuil, 1989, tr. 209. Cùng tác giả, Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement (Tu từ mang tính nội tại: Giải thích triết học đối với Kinh Dịch), Paris, Grasset, 1993.

Cơ 幾, *Vi* 微, *Tinh* 精, *Đoan* 端: những chữ khác nhau này đều chỉ chung một khái niệm vô cùng quan trọng trong lĩnh vực y học. Toàn bộ nghệ thuật của Đông y là ở chỗ, khi mới chớm bệnh thậm chí khi bệnh chưa phát đã có thể phân biệt, giải thích những biểu hiện nhỏ nhất của bệnh từ đó chẩn đoán bệnh[38]. Nói một cách thông thường hơn, bất luận tình huống nào cũng đều không bao giờ cố định, mà là dự báo (hay Tượng) cho một kết quả nào đó. Trạng thái manh nha gần như là tất cả. Những người hiểu được điểm này có thể nhìn thấu cái lẽ: "Sai một ly, đi một dặm"; có thể thấm thía cái điều: "Kẻ ngu thấy việc thành cũng không hiểu vì sao mà thành, người trí đã nhìn thấy từ khi việc còn chưa chớm"[39].

Lão Tử cũng quan tâm đến cái "vị hình" (未形) [chưa hình thành], chưa "thành" ấy:

> Cái gì an định thì dễ nắm, điểm chưa hiện thì dễ tính
>
> Giòn thì dễ vỡ, nhỏ thì dễ phân tán.

> Ngăn ngừa sự tình từ khi chưa manh nha, trị mối loạn từ khi chưa thành hình.
>
> Cây lớn một ôm, khởi sinh từ cái mầm nhỏ;
>
> Đài cao chín tầng khởi từ một sọt đất,
>
> Đi xa ngàn dặm bắt đầu từ dưới chân ta…
>
> Thận trọng cho đến tận phút cuối cùng thì không có việc gì mà thất bại.[40]

Cơ, không chỉ ám thị về giai đoạn trung gian cơ hồ không thể nào quan sát được giữa tiềm tàng và hiển lộ mà còn ám thị về tính liên tục giữa tự nhiên và đạo đức, cái "vị phát" [chưa phát lộ] trực tiếp đến từ cái "dĩ phát" [đã phát lộ]. Đây cũng là cái mà mở đầu của *Trung dung* đã nói:

> Mừng, giận, thương, vui lúc chưa phát ra thì gọi là Trung, phát ra mà đều đúng mực thì gọi là Hòa. Trung là cái gốc lớn của thiên hạ, Hòa là nguyên tắc phổ biến trong thiên hạ. Đạt tới sự Trung Hòa thì trời đất ở đúng ngôi vị, vạn vật được nảy nở sinh sôi.[41]

---

[38] Về tiểu sử của danh y Trung Quốc cổ đại Biển Thước, xin xem Sử ký, quyển 105.

[39] Thương quân thư 1 (Canh pháp), ZZJC (bản Chư Tử tập thành), tr. 1.

[40] Lão Tử, 64.

[41] Đoạn này trong Trung dung, xem chương 6, tr. 181.

Điểm xấu hay chúng ta gọi nó là điểm dữ chính là đã xuất hiện trong giai đoạn quá độ từ cái Tĩnh chưa phát ra đến cái Động đã phát ra này. Tất cả những thứ ngăn trở sự sống, ngăn trở dòng chảy của Khí, hay nói cách khác, tất cả những thứ đông cứng và ngưng đọng trong một hình thức xác định người Trung Quốc đều không thích. Giống như bộ hợp tập của Đạo gia vào thế kỷ II Tr.CN là Hoài Nam Tử đã nói:

> Người ta sinh ra vốn tĩnh, ấy là Thiên tính vậy; cảm xúc với ngoại vật mà trở nên động lòng ham muốn, ấy là làm tổn hại đến Thiên tính vậy. Tiếp xúc với ngoại vật mà tinh thần có cảm ứng, ấy là do Trí hoạt động tạo nên vậy. Trí

> tiếp xúc với ngoại vật mới sinh ra cái tình yêu ghét; yêu ghét một khi đã hình thành tức là Trí đã bị ngoại vật mê hoặc, không thể trở về với Thiên tính, Thiên lý vì thế cũng bị phai mờ. Vậy nên, người đạt đến Đạo không lấy cái Lợi Dục của người đời mà làm thay đổi tính Trời. (Nguyên đạo huấn)[42]

---

[42] Hoài Nam Tử 1, ZZJC (bản Chư Tử tập thành), tr. 4. Bản dịch tiếng Pháp xin tham khảo: Paul Demiéville, "Le miroir spirituel" (Tâm kính), in trong: Choix d'études bouddhiques (Tuyển tập nghiên cứu Phật giáo), Leyde, Brill, 1973, tr. 138-139. Về Hoài Nam Tử, xem chương 12 ở sau.

"Hình nhi thượng, Hình nhi hạ"

Thế giới trong *Kinh Dịch* là một chỉnh thể, ở đó tất cả đều kết nối với nhau, không có đứt gãy, không tuyệt đối, không cô lập, không phân tách. Những thứ không thể nhìn thấy chưa có một tồn tại thực xác định lại tồn tại trong những thứ có thể nhìn thấy với phương thức điềm triệu dự báo. Cái Cơ tế vi và khó nắm bắt chính là minh chứng cho chu trình qua lại giữa cái đã phát lộ và chưa phát lộ, cái nghĩa khả tri và cái nghĩa bất khả tri. Hệ thống các quẻ được phát triển trong *Kinh Dịch* cũng dùng phương thức tương tự để phát huy tác dụng của trung gian giữa ngôn ngữ có thể diễn đạt và ngôn ngữ không thể diễn đạt. Trên thực tế, Tượng không phải là biểu hiện của vật hay sự tái tạo của vật, nó là một trạng thái của quá trình sinh thành của vật, từ Thành [成] đến Tượng [象], từ Hình [形] đến Khí [器 - đồ vật cụ thể]:

> Một đóng một mở gọi là Biến, qua lại không cùng thì gọi là Thông; lẽ Biến Thông đó khi hiện ra ở sự vật thì gọi là Tượng; mô phỏng cái Tượng đó mà tạo ra Hình thì gọi là Khí [đồ vật cụ thể]...
>
> Cái có trước khi có Hình (Hình nhi thượng: cái không nhìn thấy, ở bên trên Hình) thì gọi là Đạo; cái hữu hình (Hình nhi hạ) thì gọi là Khí [đồ vật cụ thể]; thuận theo cái thế biến đổi của nó mà kiểm soát thì gọi là Biến, suy từ việc này ra việc khác mà làm thì gọi là Thông.[43]

Trong quá trình tiếp nối sự hình thành liên tục của vật, Tượng là nguyên tắc gốc của cấu trúc, ở bên trên - "Thượng", thuộc Trời; Hình ở bên dưới - "Hạ", là đại diện cho cái xác định, cụ thể và đặc thù, thuộc Đất. Tượng một khi đạt tới cái Hình có thể nhận biết

được nó có thể cung cấp những thông tin cụ thể, hữu dụng cho hành vi và kinh nghiệm. Tính chân thực nội tại của Tượng lại không thể đạt được thông qua ngôn luận:

> "Sách không nói hết lời, lời không diễn hết ý", vậy thì cái ý của Thánh nhân không thể thấy hết được sao? Thầy [Khổng] nói: "Thánh nhân đặt ra Tượng để diễn hết ý, đặt ra Quẻ để diễn hết sự thực hay giả, đặt ra lời [đoán] ghép vào [mỗi quẻ, mỗi hào] để nói hết lời, theo lẽ Biến Thông [thuận theo sự biến đổi của quẻ và suy từ cái này sang cái khác] để đạt được cái lợi vô cùng"...[44]

Ở đây, chúng ta lại gặp lại cách nói tương tự trong những chương tiết có chủ đề "Đại nhân" [Thánh nhân] của Trang Tử[45]. Chân lý cuối cùng nằm ngoài phạm vi của ngôn ngữ và hình trạng này chính là Đạo, chỉ có bậc hiền nhân hoặc "Đại nhân" [Thánh nhân] mới có thể lĩnh hội được, mới có thể hoàn toàn thích ứng với Đạo theo nguyên tắc vô vi của Đạo gia. Bậc tài đức có sở trường trong việc trực tiếp nắm bắt nguyên tắc chi phối đến mọi tình huống mà không qua một bước trung gian nào, đồng thời chắc chắn có thể ứng phó bằng phương thức thích hợp nhất. Thế nhưng, bậc tài đức cũng cần mượn ngôn ngữ của quẻ tượng để cho những người bình thường có thể nhận biết ý nghĩa tối thượng: Đạo.

Mặc dù trong Hán ngữ hiện đại, hình nhi thượng (形而上) đã trở thành từ đồng nghĩa với "métaphysique" [siêu hình] trong triết học phương Tây, song "tư tưởng Trung Quốc cổ đại không hứng thú với tồn tại tuyệt đối. Nó không tìm kiếm những vấn đề siêu hình học làm cơ sở của tồn tại mà chỉ hứng thú với những vấn đề vũ trụ như 'vạn vật' phức tạp và khác biệt vô cùng kia làm thế nào để có thể vận hành một cách hữu hiệu trong cùng một vận động hay trong cùng một vũ trụ"[46]. Sự luân phiên tuần hoàn của Âm/Dương là một ma trận của những dao động, nó xen vào giữa vật còn chưa phôi thai không thể nắm bắt được với vật đã phát lộ, giữa cái Tĩnh đang tiềm ẩn và cái Động của hành vi, giữa cái Đạo bản nguyên của vạn vật với cái vật cụ thể, có lẽ chính điều này đã dự báo cho thuyết phân đôi "bản thể" (本體) và "phát dụng" (發用) sẽ ảnh hưởng lên toàn bộ lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Chính sự qua và lại liên tục không đứt nối này cần phải được lý giải thành "cái thực của sự biến đổi", nó khiến cho mọi nỗ lực nhằm định nghĩa "métaphysique" [siêu hình] "bên trên" vật đều tỏ ra uổng công vô ích.

Từ Hệ từ chúng ta có thể thấy, độ bao phủ của vũ trụ học mà Nho gia đã mở ra rõ ràng được truyền cảm hứng từ tự nhiên luận của

Đạo gia, vậy nên, những nhà tư tưởng sau này hy vọng có thể trở về ngọn nguồn của tư duy, từ Vương Bật ở thế kỷ III đến Chu Đôn Di ở thế kỷ XI, họ không ngẫu nhiên mà đều tìm kiếm ở cả Hệ từ lẫn trong tư tưởng Đạo gia. *Mạnh Tử* nhìn thấy sự tiếp nối liên tục giữa Trời và Người trong cái Thiện trực tiếp bắt nguồn từ Tính và ông đã dự cảm rằng chủ nghĩa nhân đạo của Nho gia sẽ buộc phải chuyển sang một bối cảnh rộng lớn hơn nếu như muốn đạt được ý nghĩa trọn vẹn của nó.

---

43 Hệ từ, A11-12.

44 Hệ từ, A12.

45 A. C. Graham, Disputers of the Tao (Người bàn về Đạo), sđd, tr. 204-210.

46 Léon Vandermeersch, "Tradition chinoise et religion" (Truyền thống Trung Quốc và tôn giáo), Catholicisme et Sociétés asiatiques (Thiên Chúa giáo và xã hội châu Á), Paris, Tokyo, L'Harmattan và Sophia University, 1988, tr. 28-29.

> Một Âm một Dương gọi là Đạo, kế tục nó gọi là Thiện, thành tựu nó gọi là Tính[47].

Đoạn văn rất giản dị trong Hệ từ dưới đây đã kết hợp khái niệm về cái Thiện của loài người với quan niệm về Đạo vượt lên trên mọi đạo đức, thực sự là một sự tổng hợp vĩ đại các trường phái tư tưởng (Nho, Đạo, Âm Dương). Đây chính là đặc trưng của trào lưu tư tưởng chiếm địa vị thống trị vào đêm trước và buổi đầu đời Tây Hán. Nó đề cập đến thuyết tam nguyên [Tham] của *Tuân Tử*, thể hiện đặc trưng của tầm nhìn tổng thể này:

> Sách Dịch rộng lớn đầy đủ, có đạo Trời, có đạo Người, có đạo Đất, gồm tam tài mà lại nhân đôi lên, cho nên thành ra sáu. Số sáu không phải gì khác, chính là cái đạo tam tài vậy.[48]

---

47 Hệ từ, A5.

48 Hệ từ, A10. Về thuyết tam nguyên của Tuân Tử, xem chương 8 sách này, chú thích 9, 10. Về "Tam tài" trong truyền thống Kinh Dịch, xin tham khảo: Anne Cheng, "De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise" (Bàn về vị trí của con người trong vũ trụ: khái niệm tam nguyên Thiên - Địa - Nhân cuối thời Tiên Tần), bài đã dẫn, Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 3 (1983), tr. 11-22.

Ý nghĩa của Thời

Ký hiệu biểu tượng của Dịch đã cung cấp một hệ thống vừa đóng kín vừa khai mở độc đáo trong tư tưởng bói toán, vừa không quá lệ thuộc vào ngôn luận, lại không quá lệ thuộc vào quan niệm trực giác, tổng quát, nhất thời. Giống như vạn vật vừa không ngừng biến đổi vừa hòa nhập vào tổng thể đất trời, Thánh nhân và Đạo là Một đồng thời cũng là Một với những biến đổi phồn tạp của Đạo. Như *Tuân Tử* nói, Thánh nhân "đổi thay cùng thời thế" để tác động đến sự biến đổi ngầm ẩn của vạn vật xung quanh:

> Tùy thời mà đổi thay, theo đời mà cúi ngửa, thiên biến vạn hóa nhưng cái Đạo vẫn là Một vậy. **(Nho hiệu)**[49]

---

[49] *Tuân Tử 8 ZZJC (bản Chư Tử tập thành), tr. 87.*

Yêu cầu thích ứng với mọi biến đổi này trước hết thể hiện trong khái niệm "Thời" (時). Dịch cho rằng thời gian không phải là chảy trôi nhất thành bất biến, mà nó là một tiến trình do hoặc nhiều hoặc ít những thời khắc có lợi tạo thành. Hai văn bản có liên quan đến học thuyết của *Mạnh Tử* là *Đại học* và *Trung dung* đã có một sự trình bày đặc biệt về "Thời":

> Vật có gốc ngọn, việc có đầu cuối, biết chỗ trước sau, thì gần đạo rồi. (**Đại học**)

> Thành thực là khởi đầu và cùng đích của mọi vật. Không thành thực [không tin là có] thì không có vật nào hết. Vậy nên bậc quân tử lấy thành làm quý… Vậy nên cần phải tính liệu cho hợp thời mà thích nghi. (**Trung dung**)[50]

Ở đây, vũ trụ biểu hiện thành một lĩnh vực không ngừng biến đổi, vạn vật không có một đường nét cá thể cố định, vạn sự không có một tham chiếu thời gian định trước. Đây là vũ trụ được tạo thành bởi các tình huống liên tục biến đổi, không ngừng đổi mới. Bậc hiền tài am hiểu lẽ Đạo đó và hòa nhập với nó đồng thời dẫn dắt tình thế ở một mức độ nào đó. Vũ trụ học được phát triển từ Dịch là một trung tâm của cả thế giới quan được trình bày một cách rõ ràng lần đầu tiên vào thời kỳ Lưỡng Hán. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ bàn về tư tưởng không chỉ liên quan mật thiết với nhà Hán mà còn lưu giữ những đặc trưng Trung Quốc trong suốt nhiều thế kỷ.

---

[50] *Đại học 1; Trung dung 25. Đại học và Trung dung là 2 quyển trong Lễ ký, xem chương 6, chú thích số 22.*

PHẦN III
CHỈNH LÝ DI SẢN

(thế kỷ III Tr.CN - thế kỷ IV)

Chương 12
Cái nhìn chỉnh thể về thời Lưỡng Hán

Đến đây, cuốn sách này đã bàn đến giai đoạn khởi đầu của tư tưởng Trung Quốc, tất cả tư tưởng Trung Quốc trong giai đoạn này đều đã hiện lên và được đề cập: các lựa chọn có tính quyết định của những xuất phát điểm, ưu thế, vấn đề, tương lai. Vào triều Hán (206 Tr.CN-220), lần đầu tiên đã hình thành nên hình thức hệ thống của chỉnh thể học thuyết tư tưởng. Triều Hán phân làm Tiền Hán (206 Tr.CN-9), nhân định đô ở Trường An (nay là Tây An), nên cũng gọi là Tây Hán; giữa chừng có giai đoạn thống trị ngắn ngủi tạm thời của triều Tân (9-23) do Vương Mãng kiến lập; và Hậu Hán (25-220), nhân dời đô đến Lạc Dương, nên cũng gọi là Đông Hán. Trong bốn thế kỷ thống trị của triều Hán, đã xác lập nên thể chế và lề lối chính trị mang tính quyết định trong hệ thống chính trị của đế chế Trung Quốc trong suốt hơn hai nghìn năm, toàn bộ ý thức đặc trưng của Trung Quốc cũng dần dần hình

thành, lấy chỉnh thể khái niệm chung và tư tưởng với hình thức đầy đủ làm nền tảng. Thế giới quan đặc trưng của triều Hán vượt xa giới hạn lịch sử của bản thân một triều đại, trở thành tên gọi của tộc người có dân số đông nhất Trung Quốc và ngôn ngữ được sử dụng phổ thông. Từ đó trở đi, người Trung Quốc bắt đầu tự nhận mình là "cùng thuộc một nền văn minh"[1].

Tư tưởng triều Hán rất ít sáng tân, phần lớn là tiến hành chỉnh lý và phân loại các tư tưởng phồn thịnh vốn có từ trước đó. Các nhà tư tưởng của thời Chiến Quốc có sự tự do về hành động và tư tưởng, đó là điều vô tiền khoáng hậu. Trải qua sự sôi động về tư tưởng của thời Chiến Quốc và chính sách nhất thống mang tính cưỡng chế của triều Tần, triều Hán tiêu biểu cho giai đoạn "trào ngược", muốn đem thứ mới đó chế hóa qua lại, rồi cố định thành truyền thống. Trên dưới trong cả nước đều phải mau chóng thu thập, ghi chép, biên tu, như việc lập ra "Nhạc phủ", thu thập thơ ca, dân ca, như trong sử nhà Hán cũng có ghi chép về phong tục, tập quán các nơi trong cả nước[2].

Kế thừa tư tưởng và xác lập kinh văn, trước hết lấy việc kiểm kê biên chép sách vở làm chủ đạo, đặc biệt là sau khi phải trải qua cơn ác mộng Tần Thủy Hoàng hạ lệnh đốt sách vào năm 213 Tr.CN[3]. Sử gia hàng đầu của Trung Quốc, cũng là một trong những sử gia vĩ đại nhất là Tư Mã Thiên (145?-86?), trong Sử ký đã biên chép mới lại những ghi chép của cha mình là Tư Mã Đàm về các "nhà" (gia) của thời Chiến Quốc[4]. Thế nhưng tư tưởng thời Lưỡng Hán cũng hoàn toàn có khả năng vượt qua kiểu dán nhãn này, ngay năm đầu Công nguyên, trước khi Phật giáo truyền sang, nó đã phát triển thành một thế giới quan hài hòa thống nhất, hoàn toàn Trung Quốc hóa. Về sau, Phật giáo sẽ đả phá quy tắc trò chơi và kiểu cách tư duy của toàn bộ, đem đến vấn đề và tranh luận mới.

---

[1] Jacques Gernet, L'intelligence de la Chine. Le social et le mental (Trí tuệ của người Trung Quốc: Xã hội và tinh thần), Paris, Gallimard, 1994, tr. 135. Xem cuốn sách với các minh họa phong phú của Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, La Chine des Han, Histoire et civilisation (Trung Quốc thời Hán: Lịch sử và văn minh), Fribourg (Thụy Sĩ), Office du livre, 1982.

[2] Chẳng hạn phần "Địa lý chí" trong sách Hán thư (Annales des Han antérieurs), hay Fengsu tongyi (Phong tục thông nghĩa) của Ưng Thiệu (nửa sau thế kỷ II).

[3] Năm 213 Tr.CN, Tần Thủy Hoàng hạ lệnh đốt các sách kinh điển của Nho gia, đồng thời chôn sống nhà Nho. Bên cạnh những tuyên truyền chính trị của nhà Hán nhằm chống lại nhà Tần cũng còn cần chú ý đến các nghiên cứu kinh

học đầu thời Tây Hán và các yếu tố được tiếp tục duy trì của triều Tần. Xem Jens Ostergard Petersen, "Which books did the First Emperor of Ch'in burn? On the meaning of pai chia in early Chinese sources" (Tần Thủy Hoàng đã đốt những sách gì? Bàn về ý nghĩa của "Bách gia" trong văn hiến Trung Quốc cổ đại), Monumenta Serica (Học chí Hoa duệ), 43 (1995), tr. 1-52.

[4] Sử ký được hoàn thành vào năm 91 Tr.CN, cùng với Hán thư (Annales des Han antérieurs) vốn được Ban Cố (32-92) soạn gần hai thế kỷ sau đó, các năm 74-84, là tài liệu chính để nghiên cứu về thời Lưỡng Hán (xem chương 2, chú thích 2). Luận thuật của Tư Mã Đàm về Lục gia, xem Sử ký 130 (Thái Sử công tự tự), và Hán thư 88 (Tư Mã Thiên truyện), còn có phân tích của Benjamin E. Wallacker, "Han Confucianism and Confucius in Han" (Nho học triều Hán và Khổng Tử triều Hán), in trong: David T. Roy & Tsuen-hsuin Tsien (chủ biên), Ancient China: Studies in Early Civilization (Trung Quốc cổ đại: Nghiên cứu văn minh giai đoạn đầu), Hong Kong, Chinese University Press, tr. 217-218.

Liên quan đến khái niệm "Chư gia" ở Trung Hoa cổ đại, Nathan Sivin (xem Triết học Đông và Tây [Philosophy East and West], 42, 1 [1992], tr. 27) cho rằng không giống với quan niệm Hy Lạp về trường phái được hình thành bởi các diễn giả và tranh biện ở những nơi công cộng, "Chư gia" thuộc Trung Hoa cổ đại tương ứng với các phân loại thư mục nhiều hơn là các nhóm người. Ở Trung Hoa, Chư gia phân biệt với nhau ở chỗ chúng bảo tồn và lưu truyền các tư liệu viết khác nhau trong một mạch truyền thừa giống như một gia tộc (vì thế mà có từ gia 家 biểu thị dòng họ). Sivin lấy trường hợp của Lão Tử và Trang Tử làm ví dụ, nguyên do hai tác phẩm này đều được dán nhãn "Đạo gia", chỉ bởi thư tịch chủ lưu của cả hai được đặt trong cùng một khu vực thuộc tàng thư các của hoàng gia.

"Dị lộ nhi đồng quy" [khác đường nhưng đều hướng về một nơi][5], đây là một trong những câu xuất hiện thường xuyên nhất trong văn hiến thời Lưỡng Hán. "Đạo" của chư tử thời Chiến Quốc không giống nhau, chính là do sự khác biệt góc nhìn về tính chân thực của Đạo, như chương cuối cùng trong sách *Trang Tử* có viết:

> Lúc thiên hạ đại loạn, [đạo của] thánh hiền không được sáng rõ, [quan niệm về] đạo đức không thống nhất, thiên hạ phần lớn từ một điểm nào đó mà mình quan sát được tự cho thế là phải. Ví như tai, mắt, mũi, miệng, đều có tác dụng riêng, nhưng không thể thay thế cho nhau. Cũng như các kỹ năng của Bách gia, đều có sở trường, đều có tác dụng riêng. Thế nhưng, không thể gồm đủ, không thể khắp lượt, chỉ như một kẻ sĩ nông cạn vậy. [Khác nào] chia tách nét đẹp của trời đất, phân cắt cái lý của muôn vật… (Thiên hạ)[6]

---

[5] Hoài Nam Tử (Le Maitre de Huainan) 20, ZZJC, tr. 353. Một cách nói tương tự có thể thấy trong Phong tục thông nghĩa, Somme des us et coutumes) 5, ZZJC, tr. 35 ("đồng quy thù đồ" [cùng về một nơi dù khác đường]).

[6] *Trang Tử 33, Zhuangzhi jishi [(Trang Tử tập thích) của Quách Khánh Phiên], ZZJC, tr. 462-463. Chương cuối có thể xuất hiện muộn hơn, đại để hoàn thành vào đầu thời Tây Hán.*

Rõ ràng triều Hán có cái nhìn hoàn toàn mới từ tầm cao, không chỉ có cái nhìn tổng thể đối với học phái của các nhà trước đó, mà còn có khả năng dung nạp chúng vào trong một chỉnh thể hài hòa không thể chia tách. Ý đồ này đã thể hiện trong sách vở cuối thời Chiến Quốc mà mở đầu là sách *Tuân Tử*, nhất là trong việc trước tác *Lã thị xuân Thu* đầu thời Tần, sách hoàn thành vào khoảng năm 241-235 Tr.CN, còn có sách *Hoài Nam Tử*[7] do Hoài Nam vương Lưu An dâng cho cháu mình là Hán Vũ Đế vào sau đó một thế kỷ, tức năm 139 Tr.CN.

[7] *Về Lã thị Xuân Thu (Printemps et Automnes du sieur Lu), xem chương 10, chú thích 2. Về Hoài Nam Tử (Le Maître de Huainan), xem ở phần sau.*

Học phái "Hoàng Lão"

Triều Hán do Hán Cao Tổ Lưu Bang sáng lập, Lưu Bang là người tầm thường, lỗ mãng, thậm chí còn giật mũ nhà Nho của người ta rồi "tè vào trong mũ". Lưu Bang nói chuyện với sĩ nhân, ngay từ đầu đã rất khó khăn:

> Lục Giả thường nói về Thi, Thư trước mặt [Cao Tổ]. Cao Tổ mắng rằng: "Ông mày đây ngồi trên lưng ngựa mà có được thiên hạ, cần gì học Thi, Thư!" Lục Giả đáp: "Ở trên lưng ngựa lấy được thiên hạ, nhưng sao có thể ở trên lưng ngựa mà cai trị được thiên hạ? Ngay như Thang, Vũ, lấy thiên hạ theo cách trái ngược, nhưng phải dùng cách thuận lẽ để giữ lấy thiên hạ, dùng cả văn lẫn võ, đó là cái thuật lâu bền vậy..." **(Lịch Sinh, Lục Giả liệt truyện)**[8]

Chính vị Lục Giả này đã vạch rõ giới hạn của nhà Tần trong việc trọng dụng Pháp gia mà trở nên "giàu mạnh":

> Việc càng phiền nhiễu thì thiên hạ càng loạn, pháp luật càng nhiêu khê thì gian dối càng bùng phát, binh mã càng đặt thêm thì kẻ địch càng nhiều. Nhà Tần đâu phải không muốn yên trị, nhưng mất thiên hạ, nguyên do là vì tiến hành những việc tàn bạo với dân chúng và lạm dùng hình phạt quá mức vậy.[9]

[8] *Sử ký (Mémoires historiques) 97, tr. 2699. Các vua Thành Thang và Vũ là những người sáng lập các triều đại thời viễn cổ là Thương (Shang) và Chu (Zhou).*

[9] *Tân ngữ (Nouveaux Propos). Chương 4: Vô vi ("Non-agir"), ZZJC, tr. 7. Xem bản dịch Tân ngữ tiếng Anh của Ku Mei-Kao, A Chinese Mirroir for Magistrates: The Hsin-yu of Lu Chia (Tấm gương của pháp quan Trung Quốc: Sách Tân ngữ của Lục Giả), Canberra, Australian National University, 1988.*

Mặc dù sau cùng Cao Tổ bị các Nho sĩ thuyết phục, nhận ra sự tất yếu phải thiết lập mới lại lễ chế, nhưng lưu phái tư tưởng hàng đầu thống ngự trong triều đình Tây Hán (nửa đầu thế kỷ II Tr.CN) lại là học phái "Hoàng Lão" (Hoàng Đế và *Lão Tử*). Học phái nói trên rốt cục ra sao đến nay vẫn khó xác định, bởi lẽ ghi chép trong sách vở đương thời đối với học phái Hoàng Lão chỉ là ức đoán. Mãi đến năm 1973, xuất hiện sách lụa ở Mã Vương Đôi (tỉnh Hồ Nam), vấn đề này mới dần sáng tỏ. Người ta đã phát hiện ra văn bản sách *Lão Tử* cổ nhất đương thời từ trong ngôi mộ cổ những năm đầu thời Tây Hán, ngoài ra còn có bốn văn bản có liên quan đến Hoàng Đế10. Một trong những vấn đề đáng quan tâm nhất của các văn bản này chính là chỉ dẫn cho bậc quân vương phải làm thế nào để vận dụng và thực thi quyền lực [trị quốc], đồng thời đưa ra các kỹ năng, vận dụng và thực thi quyền lực được xem là bộ phận nội tại cấu thành trật tự vũ trụ của Đạo.

Tương tự, chúng ta thấy trong Sử ký, Hoàng Lão và Đạo gia có liên quan đến Pháp gia, như Hàn Phi thuộc Pháp gia có nói:

> Đạo không phải là hai, cho nên nói là một. Vì thế bậc minh quân coi trọng diện mạo của đạo riêng biệt này. Đạo của vua và bề tôi không giống nhau; [...] vua nắm cái danh, bề tôi bắt chước cái hình, hình và danh tương hợp thì trên và dưới hài hòa vậy. (Dương quyền)[11]

---

[10] *Một số học giả cho rằng bốn văn bản này chính là Hoàng Đế tứ kinh [Quatre Classiques de l'Empereur jaune] được đề cập trong Hán thư - Nghệ văn chí [Annales des Han antérieurs]. Chúng ta cũng tìm thấy bản dịch một số đoạn trích trong Jean Lévi, sự nguy hiểm của diễn ngôn (Dangers du discours, (Thuật trị quốc thế kỷ IV và III Tr.CN, Stratégies du pouvoir IV et III siècles av JC), Aix-en-Provence, Alinéa, 1985. Tham khảo Michael Loewe, Chinse Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han period (Quan niệm về sinh tử của Trung Quốc: tín ngưỡng, thần thoại và lý trí thời Hán), London, Allen & Unwin, 1982; và Robin D. S. Yates, Five Lost Classics, Tao, Huanglao, and Yin-Yang in Han China (Năm kinh điển thất truyền: "Đạo", "Hoàng Lão", "Âm Dương" của Trung Quốc thời Hán), New York, 1997.*

[11] *Hàn Phi Tử 8, ZZJC, tr. 32. Xem chương 9, chú thích 24 và 25.*

Sự thống nhất của "hình danh 刑名" là tông chỉ chủ đạo của học phái Hoàng Lão, tiêu biểu là đóng đinh vào khái niệm Pháp của Đạo, cũng là nói trật tự chính trị nằm trong trật tự của tự nhiên. Bốn văn bản ở Mã Vương Đôi cho rằng, Đạo nuôi dưỡng Pháp, muốn lấy nền tảng của Pháp để lần ngược lên thuở ban đầu khai sáng trời đất. Nhân đó, cơ cấu chính trị cần thuận theo Đạo để thi hành, quân vương cần phải "hư tĩnh vô vi". Vai trò của ông vua chính là cần phải đảm bảo sự hoàn mỹ và hài hòa "hình", "danh", đồng thời phải đốc sát sự vận hành chính thường của trật tự chính trị lý tưởng này. Quân vương có bóng dáng của bậc thánh của Đạo gia, còn như đạo nói chung, không chỉ là trong trạng thái "hư" (trống rỗng), mà còn là trạng thái khởi đầu trong sự biến hóa khôn cùng của vũ trụ.

Có thể thấy, trong bối cảnh không ngừng xung đột cuối thời Chiến Quốc, *Lão Tử* và Hoàng Lão đều cường điệu ưu thế của đạo, nhưng giải thích đạo phải được vận dụng như thế nào trong đời sống con người thì lại không giống nhau. *Lão Tử* hy vọng thông qua lý tưởng nước nhỏ dân ít, để chấm dứt sự tranh bá giữa các nước lớn, không xem trọng lợi ích, không có sự phân biệt đẳng cấp. Trong học phái Hoàng Lão, chúng ta thấy được sự manh nha lý luận của đế chế trung ương. Trái ngược với *Lão Tử*, Hoàng Lão phát hiện ra trong trật tự của tự nhiên một trật tự chính trị xã hội cực đoan về đẳng cấp: như núi cao - hang thấp, dương trên - âm dưới; có một số người sinh ra để thống trị, có một số thì sinh ra để bị trị. Quan điểm khái niệm Pháp thống nhất với "hình danh" sau rốt từ dự báo đã được hấp thu vào trong khái niệm "vô vi". Từ đó, "vô vi" không còn lấy việc tương hợp với tự nhiên làm mục đích, mà là đòi hỏi mỗi người phải thực hiện vai trò mà trời đã ban cho. Từ ý nghĩa này, *Hoài Nam Tử* đại để là trước tác tiêu biểu nhất đầu thời Tây Hán:

> Trời không chỉ có một mùa, Đất không chỉ có một cái lợi, Người không chỉ có một việc, cho nên nối nghiệp không thể không có nhiều đầu mối, đi lại không thể chỉ có một cách riêng. […] Thảy đều có sự phù hợp, mọi vật đều có sự thích nghi. (Thái tộc huấn)[12]

[12] *Hoài Nam Tử 20, ZZJC, tr. 353.*

Nếu như Lão Tử một lòng muốn lấy hình tượng Thánh nhân làm

hình tượng lý tưởng cho bậc quân vương, học phái Hoàng Lão lại quan tâm đến trường sinh bất lão. Dường như nước Tề với tư cách là nước sánh đôi với lễ chế văn hóa nước Lỗ thế kỷ IV Tr.CN là nơi phát nguyên của học phái Hoàng Lão. Điều này có liên quan đến Học cung Tắc Hạ và các phương sĩ nước Tề: thầy bói, thầy thuốc, những kẻ phương kỹ đều tìm bí mật trường sinh bất lão, lôi cuốn được nhiều nhân vật trọng yếu trên đời[13]. Truyền thống này đạt đến đỉnh cao vào thời Hán Vũ Đế (tại vị 140-87 Tr.CN), Vũ Đế giống như tiên hoàng Cao Tổ nổi danh, đều đắm chìm vào thuật trường sinh bất lão. Vừa là thánh nhân, vừa là bậc quân vương lý tưởng và hiền nhân chống đỡ vũ trụ, các hình tượng đó quán xuyết trong toàn bộ sách Hoài Nam Tử.

> Lấy trời làm lọng thì không gì không bao trùm vậy; lấy đất làm xe thì không gì không chuyên chở vậy; bốn mùa làm ngựa thì không gì không thể sai khiến vậy… Cho nên nhanh mà không bị lắc lư, xa mà không mệt mỏi… nắm lấy mấu chốt trong cốt yếu của đạo, mà ngao du ở chốn vô cùng. Cho nên việc của thiên hạ, không thể làm, thông qua cái tự nhiên của nó mà thúc đẩy nó; sự biến hóa của muôn vật, không thể truy cứu, nắm cái cốt yếu để quy tụ lại. (**Nguyên đạo huấn**)[14]

---

[13] *Về "phương sĩ", xin xem chương 10, chú thích 7.*

[14] *Hoài Nam Tử 1, ZZJC, tr. 3.*

Hoài Nam Tử

Hoài Nam Tử là một văn tập đại thành các học thuyết cổ đại từ góc độ Đạo gia, ảnh hưởng của nó thẩm thấu vào toàn thể tư tưởng triều Hán. Nó chủ yếu xiển thuật phương pháp tư tưởng ban sơ về thế giới, cho rằng khởi đầu không phải là một quá trình sáng tạo, mà là hiện thực từ ba giai đoạn hiển lộ "nguyên khí". Nguyên khí do phân hóa mà tạo nên sự khai mở ban đầu của Âm Dương, Trời Đất, sau đó hình thành nên bốn mùa mà thảy đều có đủ đặc tính riêng, sau cùng theo "tạo hóa 造化", phân chia thành muôn vật:

> Trời đất chưa hình thành, mênh mênh mang mang, bềnh bồng hỗn độn, cho nên gọi là Thái Chiêu. Đạo khởi đầu ở chỗ hư không rộng lớn, hư không rộng lớn sinh ra vũ trụ, vũ trụ *sinh khí*. Khí có ranh giới, khí dương trong trẻo nhẹ lan rồi thành trời, khí đục nặng ngưng kết mà thành đất.

> Trong trẻo diệu kỳ hợp lại thì dễ, đục nặng thì ngưng kết rất khó, cho nên trời sinh trước còn đất hình thành sau.
>
> Linh khí của trời đất dung hội thành âm dương, linh khí của âm dương dung hội thành bốn mùa, bốn mùa phân tán linh khí đó thành muôn vật. Tích khí nóng của dương sinh ra lửa, tinh túy của hỏa khí là mặt trời; tích khí lạnh của âm thành nước, tinh khí của hơi nước là mặt trăng. […][15]
>
> Khí thiên lệch của trời, giận thành gió; khí hấp thụ của đất, hài hòa thì thành sương móc. […] Loài có lông mao lông vũ, là giống biết bay vậy, cho nên thuộc về dương; loài có mai có vẩy là loài ẩn núp, cho nên thuộc về âm. […] Vật theo loài mà tác động lẫn nhau, gốc ngọn hô ứng lẫn nhau…[16]

Trong đoạn này, chúng ta thấy bản nguyên của trời đất cho tới sự diễn hóa của nó tuần tự theo một tuyến đối lập nhị phân, xuất phát từ sự liên hợp giữa đạo và nguyên khí khi chưa phân hóa, đã bao hàm nguyên tắc về sự hình thành và biến hóa của muôn vật: Đạo → Khí → trong/đục → Trời/Đất → Dương/Âm → nóng/lạnh → lửa/nước → mặt trời/mặt trăng… Từ xuất phát điểm đó, phát triển thành "thuyết vũ trụ cảm ứng" (Cosmologie corrélative), trong đó "giải thích và dẫn dụ chính là ở mô thức (pattern) định vị ở bên trong"[17]. Trong hệ thống tương tứng nội tại này, không có khoảng giãn cách với hiện thực, không có khả năng phán xét: tất cả mọi việc đã được dự kiến trước và đặt định. Kết cấu hệ thống tự thân nó cung cấp cách giải thích, có phù hợp với hiện thực hay không cũng không cần chứng nghiệm.

---

[15] "Tinh" (精) cấu thành hình thức tinh túy, linh hoạt nhất của "khí".

[16] Hoài Nam Tử 3 (Thiên văn huấn), ZZJC, tr. 35-36. Đối với một bản dịch tiếng Anh, tham khảo John S. Major, Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi (Trời và đất trong tư tưởng đầu thời Hán: Các thiên 3, 4, 5 của sách Hoài Nam Tử), Albany, State University of New York Press, 1993. Một phần bản dịch Hoài Nam Tử bằng tiếng Pháp (chương 1, 7, 11, 13 và 18), xem: Claude Larre, Isabelle Robinet, Élisabeth Rochat De La Vallée, Les Grands Traités du Huainan zi (Hoài Nam Tử), Paris, Cerf, 1993. Xem thêm: Harold D. Roth, The Textual History of the Huai-nan Tzu (Lịch sử văn bản Hoài Nam Tử), Ann Arbor, American Association for Asian Studies, 1992; và Griet Vankeerberghen, Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority (Hoài Nam Tử và bàn về quyền uy đạo đức của Lưu An), Albany, State University of New York Press, 2001. Khí dương trong bay lên là trời, khí âm đục lắng xuống thành đất, quan điểm khởi thủy

vũ trụ này tương tự thuyết cho rằng con người có hồn và phách. Hồn và phách đều mong muốn rời khỏi cơ thể con người, trở về với bản nguyên: hồn thuộc dương, ra sức bay lên trời; phách thuộc âm, về với đất.

[17] A. C. Graham, Disputers of the Tao (Người bàn về đạo), tr. 320.

Khi hệ thống đến đúng vị trí, vật từ "loại 類" rồi phân chia, chúng ta bèn có thể thông qua loại suy để "suy loại 推類". Cũng chính là nói, thông qua hiện tượng đã phát sinh để suy luận ra hiện tượng tương tự chưa phát sinh. Giữa một số sự loại biệt nào đó, có biện biệt được điểm tương tự hoặc điểm gần gũi nằm trong trung tâm "cảm ứng 感應", thuyết vũ trụ cảm ứng có thể giải thích các hiện tượng vốn có của tự nhiên. Chương thứ 6 của sách Hoài Nam Tử bàn riêng về "cảm ứng", nó khởi đầu trong việc chỉ ra chấn động của khí hoàn toàn mang tính vật lý, giống như giữa hai nhạc khí phát sinh ra sự cộng hưởng[18].

---

[18] Một ví dụ tiêu biểu là một phát minh của triều Hán vào năm 132, phát minh ra máy phát hiện động đất (Địa động nghi), "Dùng khái niệm cảm ứng từ xa… bản chất rất thần bí, Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 253. Đây là sự cảm ứng, vấn đề này đã được thảo luận ở chương 6 trong Hoài Nam Tử, tham khảo thêm vấn đề này ở Charles Le Blanc, Huai-nan Tzu: philosophical Synthesis in Early Han thought (Hoài Nam Tử: Tổng thuật triết học trong tư tưởng giai đoạn đầu triều Hán), Hong Kong University Press, 1985.

> Xét lẽ, sự cảm ứng lẫn nhau của các vật cùng loài, huyền diệu thâm vi, trí tuệ không thể bàn được, biện bác không thể giải thích được, cho nên gió Đông thổi đến thì rượu tràn trề.[19]
>
> […]
>
> Cho nên Thánh nhân tại vị, ôm ấp đạo mà không nói, ơn trạch lan đến muôn dân. Vua tôi khác lòng, thì xuất hiện quầng hai bên vầng thái dương trên trời, thần khí cảm ứng nhau có thể chứng nghiệm được vậy. Cho nên mây bay lên từ núi có hình cây cỏ, mây bay lên từ nước có hình cá tôm, mây bay lên từ trời hạn có hình khói lửa, mây bay lên khi nhiều ngày trời mưa mù có hình như sóng nước, thảy đều noi theo hình dáng nơi tạo thành nó, cùng loại nên cảm ứng lẫn nhau.
>
> […]

> Nay, người chỉnh đàn, gõ vào Cung thì Cung vọng lại, đàn vào Giốc thì Giốc lay động, đó là vì cùng thanh âm nên hòa điệu với nhau vậy. Nếu có sự thay đổi âm điệu chủ đạo cho cây đàn, thì năm âm của nó không có chỗ để so sánh, đánh đàn đó lên thì 25 dây đều ngân lại, đó là chưa khởi đầu bằng sự dẫn dắt của thanh mà chủ âm đã hình thành vậy.[20]

---

[19] *Phía Đông cảm ứng với vị chua là vì chúng đều thuộc hành Mộc.*

[20] *Hoài Nam Tử 6 (Giác minh huấn), tr. 90-92. Vấn đề cuối cùng đề cập đến "Đại âm" (Thanh âm chưa có sự phân biệt với các âm thanh cụ thể) trong sách Lão Tử.*

Mượn góc nhìn có liên quan này, con người trở thành người đại diện cho vũ trụ, có quan hệ đối ứng với Trời và Đất:

> Trời có bốn mùa, ngũ hành (kim, mộc, thủy, hỏa, thổ), cửu giải (tám hướng và trung ương), 366 ngày, con người cũng có tứ chi, ngũ tạng, cửu khiếu, 366 đốt. Trời có gió mưa lạnh nóng, con người cũng có nhận và vui giận. Cho nên mật là mây, phổi là khí, gan là gió, thận là mưa, lá lách là sấm, đối ứng với trời đất, mà tâm làm chủ. **(Tinh thần huấn)**[21]

---

[21] *Hoài Nam Tử 7, tr. 100.*

Thuyết vũ trụ cảm ứng và tư tưởng khoa học

Lấy giai đoạn trước với các tư tưởng phồn thịnh phức tạp làm bối cảnh, ngoài một số nhóm xuất hiện từ các học phái triết học - như các nhà tinh tượng học, các thầy đồng cốt, thầy thuốc, các thầy phù thủy, nhạc sư… - khung tư tưởng trở thành mô thức quan niệm được duy trì lâu dài và được thừa nhận. Thông qua khúc quanh này, khoảng trống thuộc về tự nhiên và thuộc về con người được lấp đầy, đức sau rốt được đặt lại vào trong trật tự vũ trụ. Tư tưởng cảm ứng nổi tiếng "Nhân loại - Vũ trụ" lại tìm đến với sự hợp thể Trời - Người, cấu thành đặc trưng tư tưởng thời Lưỡng Hán, trao cho tư tưởng Lưỡng Hán sức mạnh của cái nhìn chỉnh thể.

Thế nhưng, con người ta chưa kịp vượt ra khỏi vũ trụ mà về mặt ý

nghĩa, đạo đức mang tính trung lập như quan niệm của *Tuân Tử* và Hàn Phi Tử để tự suy xét, chưa kịp tiếp nối những tìm tòi logic của Danh gia và Mặc gia giai đoạn cuối, thì dạng hợp thể này đã bị cấu trúc mới lại rồi. Nói cách khác, hợp thể Trời - Người có thể chịu áp lực của yêu cầu phải lấy nền chính trị thống nhất làm hình thái ý thức nền tảng để thống nhất hóa, trước khi tư tưởng Trung Quốc vẫn chưa có khả năng tiến đến các tìm tòi khoa học thuần túy, nên phải làm mới và khép lại. Nếu không muốn đưa ra đánh giá giá trị, vậy thì đặc trưng của mô thức cảm ứng chính là không chấp nhận sự phân cách giữa con người và hiện thực, không dành chỗ dẫu "tìm tòi về con người có phát hiện ra sao". Có một số học giả cho rằng "tìm tòi về con người có phát hiện ra sao" chính là cốt lõi của cuộc cách mạng khoa học ở châu Âu những năm 1600. Trong hệ thống cảm ứng, không vì sự "siêu việt" (meta) mà chừa lại bất cứ vị trí nào: Ý thức và trí tính của nhân loại hoàn toàn chìm đắm vào trong vòng vũ trụ, không cho phép dùng cái nhìn vũ trụ để tìm hiểu về đối tượng. Điều này cũng không đi ngược lại thực tế của trí tuệ Trung Quốc và phát minh kỹ thuật thực dụng vốn thuộc hệ thống loại hình nhân quả như nghiên cứu do Joseph Needham chủ trì đã chỉ rõ[22].

---

[22] Tham khảo Joseph Needham, Khoa học Trung Hoa và phương Tây (La science chinoise et l'Occident), (bản dịch tiếng Pháp từ nguyên bản tiếng Anh The Grand Titration [Truyền thống vĩ đại]), Paris, Nxb. du Seuil, 1973 cũng như công trình Science and Civilization in China (Khoa học và văn minh Trung Hoa), Cambridge University Press; xem thêm: Nathan Sivin, "Why the scientific revolution did not take place in China - or didn't it?", in trong Chinses Science (Khoa học Trung Quốc), 5 (1982), tr. 45-66; Ho Peng Yoke, Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China (Lý, khí, số: Nhập môn về khoa học và văn minh Trung Quốc), Hong Kong University Press, 1985.

Trên thực tế, muốn biết tư tưởng vũ trụ có thể thay thế tư tưởng khoa học, nó có phải sự bó buộc đối với tư tưởng khoa học hay không, trong một phạm vi nhất định, kỳ thực chỉ là một vấn đề ngụy biện. Là vì đi từ một đặc trưng chứ không phải nhìn từ góc độ ý thức, tư tưởng vũ trụ lại muốn dùng chu trình tự nhiên của muôn vật, đó là mô thức cực kỳ hợp lý để duy trì sự bình ổn lâu dài của thế giới con người, nhưng không phải là dứt khoát đi tìm nhận thức thực về thế giới này. Giữa khái niệm vũ trụ luận truyền thống và khái niệm chiêm tinh phát triển từ Lưỡng Hán về sau càng ngày càng tỏ rõ sự phân tách khiến chúng ta kinh ngạc, mặc dù những phân tách này mãi muộn mới được thừa nhận và tiếp thu. Kỳ lạ là, triều đình quan sát được sự vận động bất thường của rất nhiều vì sao, song không hề thúc đẩy các nhà chiêm tinh

đương thời vứt bỏ hình thức tư tưởng lấy số lý làm nền tảng cho sự suy cứu. Mà hình thức tư tưởng này không có khả năng dự báo các sự thực về hiện tượng thiên thể bắt đầu từ triều Hán đã xuất hiện rất nổi bật. Đó là thế giới quan nhấn mạnh vào quy tắc vũ trị, bình ổn và hài hòa[23].

Đương nhiên, sự thực này cùng loại hình quan hệ thế giới mang tính hợp nhất cũng có ưu thế của nó. Không giống với tư tưởng khoa học vứt bỏ giá trị khái niệm vũ trụ, từ đó xem trọng tính chủ thể nhân loại của Descartes về sau, tư tưởng Trung Quốc về bản chất vẫn lưu lại nguồn gốc vũ trụ. Trong thuyết vũ trụ cảm ứng, con người không chỉ từ vũ trụ đọc ra được nguyên tắc kết cấu, mà còn đọc ra được chuẩn tắc của việc mô phỏng. Lễ nghi lịch pháp trong thiên "Nguyệt lệnh" của Lễ ký, y học lịch pháp trong sách Hoàng Đế nội kinh, đều không những mô tả qua con chữ mà còn chỉ rõ quy phạm[24]. Giữa "là" và "cần là" không hề có khoảng cách, giữa con người và môi trường xung quanh, sự tương hỗ của tự nhên có tác dụng tối quan trọng.

---

23 Tham khảo John B. Henderson, The Developpement and Decline of Chinese Cosmology (Sự phát triển và thoái trào của học thuyết vũ trụ Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1984, chương 3.

24 Về thiên "Nguyệt lệnh", xem chương 10, chú thích 25. Le Canon interne de l'Empereur jaune (Hoàng Đế nội kinh), nhìn chung có niên đại vào thế kỷ I Tr.CN, gợi lên một mạng lưới vũ trụ được dệt nên bởi cặp Âm/Dương và Ngũ hành cũng như mối quan hệ tương quan giữa thế giới tự nhiên (đại vũ trụ) và cơ thể con người (tiểu vũ trụ) và mô hình vương triều đế chế triều Hán. Xem bản chú dẫn rất tường tận của Nathan Sivin, "Huang ti nei ching" (Hoàng Đế nội kinh), in trong: Michael Loewe (chủ biên), Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide (Văn hiến cổ đại Trung Quốc: chỉ dẫn thư mục), Berkely, University of California, 1993, tr. 196-215. Xem thêm: Donald J. Harper, Early Chinese medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts (Văn hiến y học Trung Quốc cổ đại: bản thảo viết tay về y học ở Mã Vương Đôi), London và NewYork, Kegan Paul International, 1998.

Nỗ lực của tư tưởng vũ trụ chính là muốn chứng minh rằng chính quyền quốc gia có tính chất tự nhiên, chính trị có tính hữu cơ. Cách nhìn của triều Hán đối với sự cân bằng nội tại của vũ trụ bổ sung bằng khái niệm cơ thể chính trị gần như y học (chú ý, "trị 治" vừa chỉ "trị liệu", lại chỉ "trị lý"). Tương tự, cái học về tinh tượng được dùng vào chính trị, giống như y học và nhân tướng học áp dụng vào cơ thể con người: phá hoại trật tự của đại vũ trụ, sẽ dẫn đến sự hỗn loạn và vô trật tự trong chính trị; xem thường trật tự của tiểu vũ trụ có thể sinh bệnh tật và rối loạn. Có lẽ là quan điểm

này đảm bảo cho sự hài hòa giữa hành vi của con người với môi trường xung quanh, ở mức độ lớn lao, đã giải thích cho tính vĩnh cửu của khuôn mẫu vũ trụ. Những quan điểm này vào thời Lưỡng Hán đạt đến sự phát triển và phát huy cực lớn. Vào thời điểm tiêu vong của triều Hán thế kỷ III, thế giới quan đặc trưng của triều Hán vẫn được lưu truyền, không hề chịu ảnh hưởng của các tư tưởng mang tính khoa học hơn xuất hiện sau này sẽ chính thức nảy nở vào thế kỷ XVII.

Sùng bái đại nhất thống

Giai đoạn đầu sáng lập triều Hán, lý tưởng vô vi của Hoàng Lão giữ vị trí thống trị, triều đình trung ương tập quyền nhà Hán được xác lập dưới sự cai trị của Hán Vũ Đế. "Thái nhất 太一" trở thành đối tượng tế lễ của triều đình[25], tượng trưng cho nền chính trị tươi mới chính là "đại nhất thống 大一統", toàn bộ nửa đầu triều Hán đều cổ vũ cho điều đó. "Thống 統", nghĩa gốc là đầu mối của sợi tơ tằm, phái sinh nghĩa là sự truyền thừa tiếp nối qua các đời và quyền lực thống nhất. Vương triều nhà Hán do một người quê mùa sáng lập nên, đã làm đảo lộn khái niệm hợp pháp trong truyền thống, cho nên từ đây cần dùng sự tham dự trực tiếp của Trời, để biện minh về tính hợp pháp đối với sự cai trị của triều Hán.

Sự thống trị của hoàng đế, lấy việc nắm bắt lại chính quyền trung ương làm đặc trưng, khéo léo kết hợp Thiên mệnh với học thuyết Khổng Tử, vừa đảm bảo thoát khỏi ảnh hưởng mê đắm Hoàng Lão của bè đảng [Lữ] Thái hậu, lại tạo dựng được bộ máy hợp pháp mới. Tuyệt chiêu chính trị mà Vũ Đế đưa ra nằm ở chỗ ông hiểu được tác dụng của Nho sĩ trong việc xây dựng hình thái ý thức mới làm cơ sở cho trật tự của triều Hán. Hán Vũ Đế chủ động yêu cầu Nho sĩ thông qua phương thức bàn luận văn chương để đưa ra những đề nghị cai trị sáng suốt. Kiến nghị của Đổng Trọng Thư cơ hồ nhận được sự chú ý đặc biệt của Vũ Đế:

> Nay các bậc thầy đạo khác nhau, mọi người bàn luận khác nhau, trăm nhà khác phương thức, ý tứ bất đồng, cho nên người trên quên việc phải nắm giữ sự nhất thống; pháp chế nhiều lần biến đổi, người dưới không biết phải nắm giữ thế nào. Thần ngu muội cho là phàm những thứ không thuộc Lục nghệ, không phải học thuật của Khổng Tử đều phải dứt bỏ hết đạo các đạo ấy, không cho được cùng lưu hành. Những thuyết tà vậy bị diệt thì sau đó rường mối có thể thu về một mối mà pháp độ có thể sáng

rõ, dân chúng biết chỗ mà theo vậy. (Đổng Trọng Thư truyện)[26]

---

[25] Vào năm 113 Tr.CN, Hán Vũ Đế theo kiến nghị của phương sĩ (xem chương 10, chú thích 7 và 8), lần đầu tiên tiến hành tế "Thái nhất"; "Thái nhất" với "Thiên nhất", "Địa nhất" thành "Tam nhất". Xem Sử ký (Mémoires histoiriques) 28, tr. 1394 và Hán thư (Annales des Han antérieurs) 6, tr. 185 và 25A, tr. 1230. Tham khảo: Kristofer Schipper, L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wu-ti nei-tchouan (Hán Vũ Đế nội truyện: Hán Vũ Đế trong truyền thuyết Đạo giáo), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 1965.

[26] "Đổng Trọng Thư truyện" dẫn từ sách Hán thư (Annales des Han antérieurs) 56, tr. 2523. "Lục nghệ" ở đây chỉ Lục kinh của Nho gia (Dịch, Thư, Thi, Xuân Thu, Lễ, còn có Kinh Nhạc đã thất truyền vào thời Hán).

Chính vì thống nhất và khống chế tư tưởng của đại thần, vào năm 136 Tr.CN, Vũ Đế ban lệnh bãi truất Bách gia, chỉ lập "Bác sĩ" về Ngũ kinh của Nho gia. Rồi sau đó, vào năm 124 Tr.CN, ban lệnh lập trường Thái học, tưởng thưởng và bồi dưỡng tầng lớp quan liêu thông qua sát cử khảo hạch. Đây là manh nha của thể chế lựa chọn các quan viên của nhà nước thông qua thi cử quan phương. Dưới sự cai trị của triều Hán, không còn là dòng dõi huyết tộc nữa mà còn là nhờ có công lao mà có nguyên tắc hợp pháp, tư tưởng Nho gia trở thành dòng mạch chủ lưu. Triều đình tổ chức tế Khổng Tử, ưu tiên cất nhắc hậu duệ Khổng Tử, nhất là các bậc "Hiền lương phương chính", thông tường rộng cả Ngũ kinh trở thành tiêu chuẩn để tuyển chọn quan viên.

Đổng Trọng Thư (khoảng năm 195 Tr.CN-115 Tr.CN)

Đổng Trọng Thư là nhân vật quyết định trong việc xây dựng lại hình thái ý thức của chế độ tập quyền trung ương triều Hán sau khi xác lập, ông đã đưa ra một thể chế mới có nguồn gốc từ thời Chiến Quốc, lấy vũ trụ luận làm nền tảng[27]. Toàn bộ tư tưởng của ông, lấy chỉnh thể hữu cơ vũ trụ do Trời chi phối làm tiền đề, cho rằng Trời là "tổ của muôn vật", cũng chính là nguồn gốc trực tiếp và tự nhiên của quyền uy và tính hợp pháp của vương triều:

> Cha là Trời của con vậy, Trời là Trời của cha vậy. Không có trời mà được sinh ra là chuyện chưa từng có vậy. Trời là tổ của muôn vật, muôn vật không có trời thì không được sinh ra. (Thuận mệnh)[28]

Trời vận hành tự nhiên, đạo đức và trật tự chính trị. Muôn vật phải khuất phục theo trời, phải theo sự khai mở ban đầu của Thượng đế và Thiên tử, Thiên tử cần lấy Trời làm gương:

> Mùa xuân là mùa mà Trời dùng để sinh sôi vậy, đức nhân là để nhà vua yêu thương [dân chúng] vậy; mùa hè là Trời dùng để phát triển vậy, đạo đức là để nhà vua chăm chút [dân chúng] vậy; sương là Trời dùng để sát phạt, hình phạt là nhà vua dùng để trừng phạt vậy. Từ đó mà nói, chứng nghiệm từ Trời và người, là đạo của xưa nay vậy. (Đổng Trọng Thư truyện)[29]

---

[27] Tham khảo Marianne Bujard, La vie de Dong Zhongshu: énigmes et hypothèses (Đổng Trọng Thư truyện: Câu đố và phỏng đoán), Journal asiatique, 280, 1-2 (1992), tr. 145-217.

[28] Xuân Thu phồn lộ 70, Nxb. Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục (Nhà in Trung Hoa), 1992, tr. 410. Xuân Thu phồn lộ (Profusion de rosée sur les Printemps et Automnes), một tác phẩm được cho là của Đổng Trọng Thư, có nhiều vấn đề về tính xác thực của văn bản nên các học giả thường muốn gác qua một bên. Không ít nhà nghiên cứu gần đây đã dùng lại cách nói của Gary Arbuckle, tiến hành chỉnh lý lại "văn bản pha tạp này", tham khảo: "Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115): An experiment in Historical and Philosphical Reconstruction", LATS., University of Bristish Columbia, 1991. Xem thêm: Sarah Queen, From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring an Autumn Annals according to Tung Chung-shu (Từ biên niên đến kinh điển: Đổng Trọng Thư giải thích sách Xuân thu), Cambridge University Press, 1996. Và cuối cùng, Marianne Bujard, Le Sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux (Tế trời ở Trung Quốc cổ đại: Lý luận và thực tiễn thời Tây Hán), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 2001. Có một bản dịch tiếng Đức gồm 6 chương đầu do Robert H. Gassmann thực hiện, Tung Chung-shu Ch'un-ch'ib Fan-lu: Uppiger Tau des Fruhling- und-Herbst-Klassikers: Ubersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs (Chú thích chương 1-6 sách Xuân Thu phồn lộ của Đổng Trọng Thư), Berne, Peter Lang, 1988.

[29] Hán thư (Annales des Han antérieurs) 56, tr. 2515. Xem bản dịch tiếng Anh của Homer H. Dubs, The History of the Former Han dynasty by Pan Kun (Hán thư của Ban Cố), 3 tập, Baltimore, Waverly Press, 1938-1955.

Tiền đề lý luận chính trị của Đổng Trọng Thư từ đó có thể tổng kết là: "Người thì theo vua, vua thì theo Trời" [Ngọc Hoài][30]. Dù người hoàn toàn không có chút khả năng tưởng tượng cũng có thể từ hình dạng chữ "vương" (王) - ba nét ngang bị một nét sổ nối liền - mà nhìn ra vương là sự giao thoa, trụ cột của Trời, Đất và Người:

> Trời, đất, con người là gốc của muôn vật vậy. Trời sinh sôi

[muôn vật], đất nuôi dưỡng [muôn vật], con người tác thành cho [muôn vật]. Trời dùng hiếu để để sinh sôi, đất dùng cái ăn cái mặc để nuôi dưỡng, người dùng lễ nhạc để thành tựu. Ba điều ấy cùng là tay chân, hợp lại thành lễ, không thể thiếu một vậy. **(Lập nguyên thần)**[31]

Tư tưởng này đã qua sự sáng tân của Giả Nghị (200-168 Tr.CN), từ trong giới Nho học thời Hán đột ngột xuất hiện. Tân thư của Giả Nghị hy vọng thể chế chuyên chế được kiến lập từ thời Tần, qua sự kế thừa của giai đoạn đầu thời Hán gia nhập vào một sách lược kiểm soát, tức là án chiếu theo truyền thống của học phái *Mạnh Tử*, hoàng đế chịu trách nhiệm với dân. Đổng Trọng Thư cũng hy vọng mở ra một con đường mới cho tư tưởng chính trị Nho gia, ông cho rằng, hoàng đế chịu trách nhiệm với trời. Xuất phát từ việc hoàng đế là đại diện của trời, hoàng đế không thể chỉ trị quốc theo cách hoàn toàn võ đoán, mà cần phải hợp với đạo. Đạo so với khuôn mẫu của trời càng đáng sợ hơn.

---

[30] *Xuân Thu phồn lộ 2, tr. 31.*

[31] *Xuân Thu phồn lộ 19, tr. 168.*

Đổng Trọng Thư và chỗ thiên tài của hình thái ý thức triều Hán, nói một cách đại thể, ở chỗ đem quy tắc tự nhiên của vũ trụ tăng cường thêm cho trật tự chính trị xã hội theo chế độ đẳng cấp. Từ đó, nền tảng quyền lực không chỉ có tính chất tập tục và hợp pháp, mà còn mang đặc tính vũ trụ. Trật tự tòng thuộc của năm quan hệ nhân luân cơ bản (cha - con, vua - tôi, chồng - vợ, anh - em, bạn bè), cũng lấy kết cấu ngũ hành tuần hoàn tuần tự trong tự nhiên mà thành. Mấu chốt của chính trị, vì vậy kết tinh thành tranh luận về ngũ hành, cần phải tìm ra hành nào trong ngũ hành phù hợp với vương triều[32]. Tư tưởng Đổng Trọng Thư tiêu biểu cho quan điểm đặc hữu tràn đầy tinh thần lạc quan chủ nghĩa thời Tây Hán, nhận đồng một trật tự phổ biến có tính hữu cơ, đề cao mô hình hài hòa giữa các thành viên trong gia đình. Triều Hán lấy "trung" [忠] (bề tôi đối với vua), "hiếu" [孝] làm trọng tâm tuyệt đối không phải là ngẫu nhiên. Trong cái nhìn vũ trụ của Đổng Trọng Thư, bất luận "trung" hay là "hiếu" đều giống như trong tự nhiên, đất phải phục tùng trời, âm phải phục tùng dương[33].

Giữa trời và người, Đổng Trọng Thư đã kiến lập quan hệ ảnh hưởng lẫn nhau, nhằm đảm bảo một cách tốt nhất cho sự lâu dài và ổn định của trật tự đẳng cấp, tức trật tự tự nhiên, ông cũng

đồng thời dựng lên một hình thức phê phán chính trị được đảm bảo từ trời. Kẻ sĩ hoặc nhiều hoặc ít lấy việc diễn giải các điềm báo làm lá chắn để đưa ra những lời cảnh báo đối với nhà vua. Kẻ sĩ từ đó cũng nắm được một thứ vũ khí chính trị khiến người ta phải e sợ, để hạn chế sự chuyên quyền của nhà vua. Khái niệm "cảm ứng" trong luận thuyết về "tai dị" càng được chính trị phát huy: sự cảnh cáo, răn đe của trời, là để cùng "ứng 應" với sự vô nguyên tắc của thế giới loài người.

---

[32] Qua việc lựa chọn hành Thổ vào năm 104 Tr.CN, triều Hán thể hiện ý muốn phân biệt với triều Tần vốn gắn liền với hành Thủy. Vương Mãng lấy triều Tân (9-23) làm hành Thổ, lấy sự thai nghén tuần hoàn của hành Thổ mà không tấn công khắc chế làm đức, kỳ thực cũng là để tỏ rõ tính hợp pháp tự nhiên, nhằm biện minh cho việc cướp quyền của mình. Quang Vũ Đế năm 25 lấy theo hành Hỏa, chấn hưng lại triều Hán, cũng lại một lần nữa minh chứng cho điều này. Tham khảo Michael Loewe, "Water, Earth and Fire: the Symbols of the Han dynasty" (Thủy, Thổ và Hỏa: biểu tượng của nhà Hán), tái bản trong Divination, Mythology and Monarchy in Han China (Chiêm bốc, thần thoại và chế độ quân chủ của Trung Quốc đời Hán), Cambridge University Press, 1994, tr. 55-60. Xem thêm, cùng một tác giả, tác phẩm quan trọng về nhà Tây Hán, Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9 (Nguy cơ và mâu thuẫn của Trung Quốc triều Hán trong giai đoạn 104 Tr.CN-9), London, Allen & Unwin, 1974.

Về chu kỳ của Ngũ hành, xem chương 10. Từ thời Hán, sơ đồ ngũ phân được áp dụng khắp nơi, liên quan trong tất cả các lĩnh vực: trong Ngũ thường của Nho gia, Ngũ tạng, Ngũ đại thập quốc của Trung Hoa cổ đại, Ngũ kinh…

[33] Quan niệm hỗn nhập "trung" và "hiếu" xuất phát từ Hiếu kinh (Livre de la piété filiale), được cho là sách "phát hiện" (hoặc chế tác) vào thời Tây Hán, lập tức được đặt đứng đầu các kinh điển. Bản dịch tiếng Anh của Ivan Chen, Hsiao ching: The Book of Filial Piety, 1908, tái bản, London, John Murray, 1968, và tiếng Ý của Fausto Tomas-Sini trong Testi confuciani, Turin, UTET, 1974.

Nho gia Tây Hán có sự khác biệt lớn so với lời dạy ban đầu của Khổng Tử, là vì muốn tìm kiếm thể thống nhất mới cho chính trị và văn hóa, Nho gia Tây Hán thử nối gót của *Tuân Tử*, dựa vào sự cảnh tỉnh nội tại và giá trị cá nhân ("nội thánh") do *Mạnh Tử* đề xướng, thực hiện quy phạm của quyền lực và thể chế ("ngoại vương 外王")[34].

Tranh luận về kinh văn

Qua việc đốt sách và trấn áp đạo Nho của nhà Tần năm 213 Tr.CN[35], các Nho sĩ đầu thời Tây Hán tự nhận mình là người giữ gìn bảo vệ truyền thống đã bị thất lạc và chia cắt một phần, có ý

nguyện trùng tân thống nhất truyền thống. Khổng Tử từ đó trở thành trung tâm của vấn đề hợp pháp hóa vương triều, nhiệm vụ của các nhà kinh học thời Hán chính là dốc hết khả năng kết hợp Khổng Tử với sách vở văn hiến một cách trực tiếp theo hướng kinh điển hóa. Các bản kinh điển này do sự bất đồng của các học phái và truyền thống chú giải nên có sự sai khác.

Với tư cách học giả của quan niệm "đại nhất thống", Đổng Trọng Thư hy vọng thông qua việc độc giải kinh điển sẽ tìm được y cứ, bắt đầu từ *Xuân Thu*. Ông từng truyền dạy *Xuân Thu* với tư cách là "Bác sĩ" phái Công Dương. *Mạnh Tử* là người sớm nhất đề xuất rằng bộ sử biên niên này thuần túy là trước tác của Khổng Tử[36], Đổng Trọng Thư tiếp bước theo sau. Chú sớ của phái Công Dương chính là muốn từ văn bản này đề xuất tinh thần "vi ngôn đại nghĩa 微言大義", cho rằng Khổng Tử chính là thông qua sự thực lịch sử mang tinh thần "vi ngôn đại nghĩa", "bao biếm" (khen chê) để mượn đó làm tấm gương soi xét hiện thực.

---

[34] Về tính lưỡng cực này của Nho gia, xem chương 2, "Quân [vua] là quân tử" (Portrait du prince en homme de bien).

[35] Xem chú thích 3 ở trên.

[36] Tham khảo Mạnh Tử III B 9 và IV B 21. Xem thêm chương 2, chú thích 34.

Như vậy, trong Xuân Thu cơ hồ tồn tại một phần có thể dùng trong lĩnh vực mục lục tham khảo hoặc sổ tay về sự thực lịch sử, như việc Đổng Trọng Thư đã làm, ông tựa hồ cũng là người đầu tiên trong lịch sử đem Xuân Thu áp dụng trong xử lý hình ngục[37]. Ở điểm này, chúng ta thấy có sự kết hợp giữa pháp luật có tính cưỡng chế trong ý tưởng của Pháp gia với nguyên tắc đạo đức thuộc cấu trúc lễ chế của Nho gia, quyền uy đặc hữu của cái sau là sự chế ước duy nhất mang tính ảnh hưởng phổ biến đối với cái trước. Quyền lực của luật pháp cũng không ngoại lệ, cũng chịu sự điều giải của chủ nghĩa bản vị của lễ chế, căn cứ vào sự khác nhau về thân phận cá nhân, tính chất quan hệ, hoàn cảnh xã hội để đưa ra những cách xử lý khác nhau. Đổng Trọng Thư là một Nho sĩ hợp thức, việc xử lý ngục tụng của ông tựa hồ rất cường điệu việc xiển thích lễ chế, chứ không phải là vì tính khách quan thuần túy của pháp luật, chẳng hạn như khi xét xử các vụ kiện như việc một người cha không muốn vạch tội con mình hoặc việc một người vợ vì trọn đạo hiếu mà giết chồng. Lý luận Nho gia và thể chế của Pháp gia, lễ và pháp, hoặc nói một cách phổ quát đó là sự kết hợp giữa quy tắc vĩnh viễn (tức là "kinh 經") với "quyền 權" (hình

tượng cán cân công lý được Pháp gia yêu thích), đã thể hiện tập trung cái gọi là "Nho hóa Pháp gia" của thời Tây Hán[38].

---

[37] Danh mục thư mục (Annales des Han antérieurs (Hán thư - Nghệ văn chí), tr. 1714), đề cập đến việc "Đổng Trọng Thư phái Công Dương xét đoán hình ngục", con số này là 232 trường hợp, nay chỉ còn 8 thiên tàn khuyết. Chúng được Gary Arbuckle giới thiệu và phiên dịch trong "Former Han Legal Philosophy and the Gongyang zhuan" (Triết học pháp luật thời Tây Hán và Công Dương truyện), British Columbia Asian Review, 1 (1987), tr. 1-25.

[38] Tham khảo Ch'u T'ung-tsu (Cù Đồng Tổ), Law and Society in Traditional China (Pháp luật và xã hội Trung Quốc truyền thống), Paris, Mouton, 1961, tr. 278. Xem thêm: Anne Cheng, Le statut des lettrés sous les Han (Vai trò của kẻ sĩ thời Lưỡng Hán), in trong: Charles Le Blanc & Alain Rocher (chủ biên), Tradition et Innovation en Chine et au Japon. Regards sur l'histoire intellectuelle (Truyền thống và cách tân ở Trung Quốc và Nhật Bản: tìm hiểu những vi tế của lịch sử tư tưởng), Presses de l'université de Montréal, 1996, tr. 69-92.

Về quyền và hình ảnh cán cân công lý trong tư tưởng lập pháp, tham khảo chương 9, chú thích 14 và 15.

Căn cứ vào cách độc giải của phái Công Dương, Xuân Thu mang trong nó bí truyền của Khổng Tử, Khổng Tử là một bậc trí giả vĩ đại, còn là một nhà dự ngôn nhìn xa trông rộng và một vị "Tố vương" [vua không ngai vị] nắm giữ mệnh trời, ông tiên đoán được rằng triều Hán là triều đại duy nhất kế thừa triều Chu đã suy vong:

> [Khổng Tử] lại xem tương lai, dự đoán thật không cùng, biết rằng nhà Hán sẽ kế tục sau cơn đại loạn, cho nên làm ra phép dẹp loạn để trao truyền cho. (Xuân Thu Công Dương truyện chú sớ - Ai Công quyển 28)[39]

Điều đó rất tự nhiên đưa chúng ta đến những thư tịch thần bí được định danh là "sấm vĩ 讖緯", đó là các sách vở hết sức thịnh hành vào cuối thời Tây Hán và thời kỳ quá độ đầu triều Đông Hán cho đến thời kỳ triều Tân do Vương Mãng soán quyền lập ra[40]. "Sấm vĩ" tương đối hỗn tạp, cơ bản là do các văn bản có tính chất dự đoán hoặc là những lời dụ bảo tạo nên, cũng thêm thắt vào thứ gọi là "ngụy kinh 偽經" [kinh điển ngụy tạo]. "Vĩ" trên thực tế chỉ dòng ngang xen vào phần "kinh" của kinh điển, có thể được dùng để bổ sung thêm cho những phần kinh văn mật truyền. Có thể nói sấm vĩ là truyền thống cổ xưa có liên quan đến tầng lớp phương sĩ, cùng các văn bản thần bí nhân các nhân tố chính trị khác nhau được "phát hiện", hoặc pha lẫn các quái tượng. Nói một cách ngắn

gọn, nó là một cái túi vạn năng mà tất cả mọi người - bất luận là Nho sĩ hay các dạng tạp học - đều có thể tìm thấy thứ mà mình cần: nào lời khai thị, dự ngôn, mật mã chính trị, cho đến từ nguyên học, thuật bói chữ, phong thủy, xem tướng, v.v...[41]

---

[39] Đại diện tiêu biểu quan trọng cuối cùng của phái Công Dương dưới thời Đông Hán là Hà Hưu (129-182) đã nói như vậy trong Xuân Thu Công Dương truyện chú sớ. Tham khảo: Anne Cheng, Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques (Nghiên cứu Nho học thời Hán: sự hình thành của các truyền thống chú giải kinh điển), Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1985, tr. 244-250; và "La Maison de Han: avènement et fin de l'histoire" (Nhà Hán: khởi đầu và kết thúc), Extrême-Orient, Extrême - Occident, 9 (1986), tr. 29-43. Về lịch sử văn bản Chiến Quốc và về các bình luận chính, xem thêm, cùng một tác giả Xuân Thu, Công Dương, Cốc Lương và Tả truyện, trong Michael Loewe (chủ biên), Early Chinese Texts: A bibliographical Guide (tham khảo ở trên, chú thích 400), tr. 67-76.

[40] Các sách loại này, trong giai đoạn 267-1273, liên tục bị triều đình cấm đoán, nguồn gốc và nội dung của chúng chưa ai hay biết. Tham khảo Max Kalten-Mark, Sấm vĩ, Hán học, II, 4 (1949), tr. 363-373; Jack Dull, "A Historical Introduction to the Apocryphal Texts of the Han Dynasty" (Giới thiệu tính lịch sử của sách sấm vĩ thời Hán), LATS, không được xuất bản của Washington State University, 1966; Anne Cheng, "La trame et la chaîne: aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne" (Vĩ và kinh: tìm hiểu căn nguyên hình thành một loại kinh văn trong truyền thống Nho gia), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 5 (1984), tr. 13-26.

[41] Tham khảo Ngo Van Xuyet, Chiêm bốc, vu thuật và chính trị ở Trung Quốc cổ đại (Divination, Magie et Politique dans la Chine ancienne), Paris, 1976; và Kenneth J. de Woskin, Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih (Phương sĩ truyện: Thầy thuốc, thầy bói và thuật sĩ Trung Quốc cổ đại), New York, Columbia University Press, 1983.

Nho sĩ thông qua việc đưa ra các kiến nghị cho hoàng đế triều Hán nhằm đạt đến trung tâm quyền lực, họ hy vọng khiến hoàng đế nhận ra tính tất yếu trong việc soi xét quá khứ để phục vụ cho nền chính trị trước mắt. Đó cũng chính là nội dung chủ yếu trong rất nhiều cuộc tranh biện liên tục tại triều đình. Những cuộc tranh biện này cơ bản chủ yếu là đề xuất kiến nghị, đích thân nhà vua cũng có mặt, nhiều lần đề cập đến các vấn đề về kinh tế, như bàn về việc nhà nước độc quyền về muối và sắt (năm 81 Tr.CN)[42], cũng tăng cường thêm các vấn đề mang tính học thuật hóa, như đem một số truyền thống giải thích kinh điển thâu nạp vào trong các trường học quan phương[43].

Sự hiện diện của hoàng đế trong các cuộc tranh biện này cho thấy rõ bề ngoài các cuộc tranh biện này là thuần túy học thuật, nhưng trước hết là coi trọng hàm nghĩa chính trị. Tranh luận giữa phái "Cổ văn 古文" với phái "Kim văn 今文" đang thao túng vị trí ở trường Thái học chính là minh chứng. Cái gọi là "kim" văn của thời kỳ Lưỡng Hán chỉ văn bản quan phương được viết bằng chữ Lệ lưu hành phổ biến những năm đầu thời Hán sau khi nhà Tần thống nhất chữ viết. Thế nhưng, vào khoảng giữa thế kỷ II Tr.CN, bắt đầu xuất hiện văn bản "cổ" thể, cũng chính là nói dùng thể chữ cổ thời Tần về trước để viết nên. Vì những thể chữ này cổ hơn, lại căn cứ vào việc cho là được phát hiện trong vách tường nhà của Khổng Tử ở nước Lỗ, văn bản này càng có uy thế so với văn bản thời Tần về sau vốn được triều đình thừa nhận. Điều này dẫn đến một cuộc tranh biện liên quan đến hệ thống kinh điển Nho gia vào thời Lưỡng Hán, ý nghĩa của nó vượt xa phạm trù khảo chứng học thuần túy, mà khoác bên ngoài là hình thái ý thức[44].

Cuộc tranh biện kim văn, cổ văn, ngòi nổ từ việc Lưu Hâm (32? Tr.CN-23) nhậm chức ở Thiên Lộc các, tự cho là mình đã phát hiện ra một văn bản, đồng thời mong muốn được triều đình công nhận: Tức bản Tả truyện ông dùng để giải thích sách Xuân Thu, còn có một bộ cổ văn Thượng thư. Vào giai đoạn triều Tây Hán suy yếu và thời kỳ triều Tân do Vương Mãng thiết lập (9-23), các bản này rốt cục giành được một vị trí trong cuộc phân tranh đầy cam go, tiếp tục duy trì ảnh hưởng suốt thời Đông Hán, dù Quang Vũ Đế (25-57) khi chấn hưng triều Hán cũng hy vọng chấn hưng kim văn. Kinh học kim văn sau khi triều Hán diệt vong cũng khuất lấp trong một thời gian dài, mãi đến thời Thanh, quãng cuối thế kỷ XVIII, lại tiếp tục nổi lên[45].

Những biến thiên này cho thấy rằng, một số vấn đề chúng ta coi là thuần túy học thuật song vào thời Lưỡng Hán, rõ ràng chúng có màu sắc chính trị. Làm Bác sĩ ở trường Thái học thì cần phải bảo vệ kinh văn để giữ vị trí có ưu thế của họ. Làm vua thì cần văn bản mang nội dung tư tưởng tốt nhất để có thể hợp thức hóa sự nắm quyền của họ (Vương Mãng là một ví dụ). Các văn bản này, trong các tranh biện ở triều đình, đối tượng tranh luận còn có các giải thích kiểu "chương cú". Chương cú là dạng mới trong luyện tập giải thích kinh điển, đối với một chữ hay một đoạn mang hàm nghĩa về đạo đức và chính sự làm ra một đoạn dài cao đàm khoát luận xa đề. Điều này cũng thai nghén ra những ngụy biện theo kiểu bới lông tìm vết không ngừng, bị những người phản đối chương cú bài xích[46].

Tranh luận giữa các nhà kim văn, cổ văn sau cùng đã hình thành

nên sự đối lập giữa hai phái sĩ đại phu: các nhà chương cú quan phương một lòng mong muốn từ những dòng chú sớ để tìm kiếm và mong sự ủng hộ của hoàng thất; các sĩ nhân không coi trọng chức vị của bản thân, chỉ quan tâm đến tinh thần của văn bản. Vì vậy, trong học phái cổ văn cũng đã xuất hiện những học giả chân chính, họ có hứng thú với vấn đề từ nguyên và khảo chứng học, thúc đẩy sự ra đời của rất nhiều cuốn tự điển và từ điển được biên soạn vào thời Lưỡng Hán, như *Phương ngôn* của Dương Hùng, *Thuyết văn giải tự* của Hứa Thận hoàn thành năm 100[47].

---

[42] Diêm thiết luận (Bàn về muối và sắt) là một cuốn sách dùng hình thức đối thoại để thể hiện một số nội dung này, cho thấy sự căng thẳng giữa một bên là những người ủng hộ chủ nghĩa thực dụng của Pháp gia với một bên là các nhà Nho đầy âu lo đứng trên danh nghĩa nguyên tắc đạo đức chống lại những ngôn luận thuần túy vật chất trong triều đình. Tham khảo bản dịch tiếng Anh của Esson M. Gale, Discourses on Salt and Iron: A Debate on State Control of Commerce and Industry (Diêm thiết luận: biện giải về việc nhà nước khống chế công thương nghiệp), 1931, tái bản, Taipei, Chengwen, 1973. Văn tuyển được Delphine Baudry-Weulersse, Jean Levi và Pierre Baudry dịch sang tiếng Pháp trong Dispute sur le sel et le fer (Diêm thiết luận), Paris, Seghers, 1978.

[43] Nổi tiếng nhất là các cuộc đàm luận ở Thạch Khúc các vào năm 51 Tr.CN và tại Bạch Hổ quán vào năm 79. Cuộc đàm luận ở Bạch Hổ quán dẫn đến sự ra đời của loại thông nghĩa vào giai đoạn cuối cùng của triều Hán, thúc đẩy sự ra đời của tác phẩm lớn, đó là sách Bạch Hổ thông. Tham khảo Tjan Tjoe Som, Po Hu T'ung: The Comprenhensive Discussions in the White Tiger Hall (Bạch Hổ thông: Bạch Hổ quán nghị tấu), 2 tập, Leyde, Brill, 1949 và 1952.

[44] Về cuộc luận chiến giữa kim văn và cổ văn, tham khảo Anne Cheng, Nghiên cứu về Nho học thời Hán (Étude sur le confucianisme Han) (trích dẫn ở chú thích 39); xem thêm: Michael Nylan, "The Chin-wen/Ku-wen Controversy in Han Times" (Tranh luận giữa kim văn và cổ văn đời nhà Hán) và Hans Van Ess, "The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century got it wrong?" (Tranh biện kim cổ văn: thế kỷ XX đọc nhầm?), T'oung Pao, 80 (1994), tr. 82-144 và tr. 145-169.

[45] Về sự hồi sinh cuộc tranh luận giữa "kim văn" và "cổ văn" dưới triều Thanh, xem chương 22.

[46] Xem Hán thư, tr. 1723-1724, và 88, tr. 3620. Chương cú học từng sáng tác ra không ít các ghi chép, chẳng hạn một nhà chương cú học độc giải hai chữ "Nghiêu điển" vốn là tên một chương trong sách Thượng thư (Kinh Thư), đã dùng đến 10 vạn chữ. Sự bành trướng của cái học chương cú có liên quan đến số người theo cái học đó. Hán Vũ Đế sau khi lập chức Bác sĩ ở Thái học, trong Ngũ kinh, mỗi kinh chỉ cho phép một học phái chương cú. Những năm cuối thời Tây Hán, học phái chương cú lên đến hơn 20. Trong cùng một thời điểm, số học sinh ở trường Thái học từ 50 lên đến 3 nghìn, thời Đông Hán lên đến 3 vạn.

[47] Về Phương ngôn, tham khảo Paul L. M. Serruys, The Chinese Dialects of Han Time according to Fang Yen (Khẩu ngữ địa phương thời Hán trong

Phương ngôn), Berkeley, University of California Press, 1959. Về Thuyết văn giải tự, tham khảo Françoise Bottero, Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise. Les systèmes de classement des caractères par clés du Shuowen jiezi au Kangxi zidian (Ngữ nghĩa học và phân loại chữ Hán: phương pháp phân loại bộ thủ từ Thuyết văn giải tự đến Khang Hy tự điển), Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1996.

Dương Hùng (53 Tr.CN-18)

Vào lúc hình thái ý thức và ý nghĩa chính trị của kinh văn chi phối nhân tâm, có một số sĩ đại phu vì tính cố chấp mà bị gạt bỏ, họ không cho chú sớ là đủ, thử tìm sự cách tân. Dương Hùng chính là một trong số đó. Ông quê gốc ở Thành Đô, thuở trẻ ngưỡng mộ nhà thơ tiên hiền Khuất Nguyên (khoảng 340 Tr.CN - khoảng 278 Tr.CN) và Tư Mã Tương Như (179-118 Tr.CN), đã làm không ít bài phú được lưu hành phổ biến thời Hán[48]. Bước vào tuổi trung niên, Dương Hùng mới dốc lòng vào học vấn, nhậm chức ở Thiên Bảo các, nhưng không theo lối chú sớ "chương cú" quan phương, cũng không thích những quỷ kế chính trị, cho nên có biệt hiệu là "Triều ẩn" [ẩn dật ở giữa triều đình].

Dương Hùng cho rằng, không có văn bản nào mang tính khai mở như *Kinh Dịch* và Luận ngữ của Khổng Tử, cho nên, trong Pháp ngôn, ông tiến hành "mô phỏng", lấy hình thức đối thoại làm hình thức tiêu biểu để biểu thị trí tuệ nhân loại[49]. Dương Hùng còn viết Thái huyền kinh, hy vọng khám phá quy luật vận hành của trời đất. Thái huyền kinh cấu tứ lớn lao, ra sức mô phỏng *Kinh Dịch*, đồng thời hệ thống hóa *Kinh Dịch*, lại tự xưng là sách kinh điển. Mặc dù Thái huyền kinh hành văn có chỗ tối nghĩa, nhưng lại được người cùng thời suy tôn[50]. Trung thành với nguyên mẫu là *Kinh Dịch*, Thái huyền kinh cũng có phần kinh và phần truyện, vẫn sử dụng cách bói bằng cỏ thi. Trong kết cấu nhị nguyên gồm Dương (1 gạch liền) và Âm (hai gạch đứt), Dương Hùng gia tăng thêm ký hiệu gồm 3 gạch đứt. Lấy 3 ký hiệu trên để tạo thành kết cấu quẻ gồm 4 hào, không giống với kiểu quẻ gồm 6 hào của *Kinh Dịch*. Thái huyền kinh không tôn sùng phương thức nhị tiến kiểu Âm và Dương thay thế nhau, tính đa dạng của nó thể hiện thành hình thức tam tiến, lấy ba yếu tố Thiên - Địa - Nhân để tham chiếu, cuối cùng đưa ra 81 kiểu kết hợp. Kết hợp chỉnh thể của phương thức trên nhằm miêu tả hình tượng vũ trụ cùng những biến hóa của nó. So với *Kinh Dịch* thì càng có tính hệ thống hơn, ý hướng của Dương Hùng là kết hợp giữa đồ hình 4 hào do mình đưa ra với lịch số, kết hợp giữa đồ hình vũ trụ với lịch pháp học, hoặc với tri thức thiên văn lưu hành phổ biến thời kỳ Lưỡng

Hán[51].

---

[48] Tham khảo David R. Knechtges, The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (Thơ ngâm vịnh thời Hán: tìm hiểu về phú của Dương Hùng [53 Tr.CN-8], Cambridge University Press, 1976. Tiểu sử Dương Hùng, xem trong Hán thư (Annales des Han antérieurs), 87 A-B, được dịch bởi David R. Knechtges, The Han shu Biography of Yang Xiong (53 Tr.CN-18) (Hán thư - Dương Hùng truyện), Center for Asian Studies, Arizona State University, 1982.

[49] Tham khảo Erwin Ritter Von Zach, Yang Hsiungs Fa-Yen - Pháp ngôn của Dương Hùng (Worte strenger Ermahnung), 1939, tái bản, San Francisco, Chinese Materials Center, 1976.

[50] Về Thái huyền kinh, tham khảo bản dịch xuất sắc của Michael Nylan, The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsuan ching (Bản dịch Thái huyền kinh của Dương Hùng), Albany, State University of New York Press, 1993.

[51] Về các phép tính lịch, tham khảo Nathan Sivin, "Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy" (Vũ trụ và vận tính trong lịch pháp Trung Quốc cổ đại), T'oung Pao, 55 (1969), tr. 5-19. Về các mô thức thiên văn chiếm vị trí chi phối thời Lưỡng Hán, tham khảo Nakayama Shigeru, "Early Chinese Cosmology" (Vũ trụ luận Trung Quốc cổ đại), in trong A History of Japanses Astronomy: Chinese Background and Western Impact (Lịch sử thiên văn học Nhật Bản: bối cảnh Trung Quốc và ảnh hưởng của phương Tây), Cambridge, 1969, tr. 24-40.

Vũ trụ học của Dương Hùng, như ông mong muốn, là dung hội vào bốn mùa (bốn mùa là thời gian, bốn phương là không gian) và ngũ hành. Như phần nhiều các nhà chú sớ *Kinh Dịch* thời Hán, Dương Hùng coi con số là nguyên tắc chung điều tiết cảm ứng của vũ trụ và con người. Đó là đồ biểu tiến trình tự nhiên, không giống kiểu mục đích luận của Đổng Trọng Thư, không có yếu tố đánh giá giá trị bất kỳ, như Âm và Dương, không có quan hệ trên dưới, mà là quan hệ thay thế bình đẳng. Dương Hùng định dùng khái niệm "huyền 玄" để thay thế cho "Dịch", "huyền" vốn lấy từ chương đầu của sách *Lão Tử*, thường dịch là "mystère", vốn là màu xanh lam, vì cực đậm thì biến thành màu đen. Khái niệm này có nhiều liên quan với trời, đến mức "thái huyền 太玄" chỉ là cách gọi khác hay hình thức khác của "thái nhất" mà thôi. Thời Lưỡng Hán, có khi lấy "thái nhất" làm đối tượng cúng tế trong điển tế của hoàng gia. Giống như miêu tả về đạo đức trong sách *Lão Tử*, "huyền" vừa mang yếu tố thần bí, huyền vi, lại vừa rất phổ biến:

> Huyền là ngầm bao quát muôn loài mà không thấy hình dạng vậy.

> Trời vì không thấy là huyền, đất vì không thấy được hình dạng nên là huyền[52].

Nói cách khác, "huyền" chỉ là cách nói khác của nguyên khí, cùng với sự phân hóa của *nguyên khí* (trước hết là hai nguyên tố Âm/Dương, sau là ngũ hành…), cũng hiển lộ ra thành muôn vật. Từ đó, tư tưởng của Dương Hùng vừa đối lập với vũ trụ quan mang tính mục đích luận của Đổng Trọng Thư, vừa đối lập với "huyền học 玄學". Sau khi nhà Hán diệt vong, Vương Bật, người kế tục chủ nghĩa tự nhiên của Tắc Hạ Học cung rất hứng thú với huyền học, hứng thú với huyền học còn có nhà duy lý Hoàn Đàm (khoảng 43 Tr.CN-28), nhà thiên văn học Trương Hành (78-139), nhất là Vương Sung[53].

---

[52] Xem Thái huyền kinh, lời bình Huyền ly (Sự biến hóa của huyền, Évolution du mystère) và Huyền cáo (Sự hiển lộ của huyền, Révélation du mystère).

[53] Về Vương Bật, xem chương sau. Phái tự nhiên Tắc Hạ, xem chương 8, chú thích 3 và chương 10, chú thích 6. Về bản dịch tiếng Anh các tác phẩm của Hoàn Đàm, tham khảo Timoteus Pokora, New Treatise and Other Writings by Huan T'an (43 BC-28 AD) (Tân luận và các tác phẩm khác của Hoàn Đàm (43 Tr.CN-28)), Ann Arbor, University of Michigan, 1965.

Vương Sung (27 - khoảng 100)

Nếu Dương Hùng là "Triều ẩn" thì Vương Sung lại không chỉ là một ẩn sĩ, ông chí ít còn là một nhân vật bên lề, mặc dù điều đó nhiều khả năng do hoàn cảnh xô đẩy, chứ không phải xuất phát từ ý muốn. Khi học ở trường Thái học, khởi đầu rất thuận buồm xuôi gió, nhưng dường như do bản tính đa nghi, thích chỉ trích, không bao lâu thì ông đắc tội với người trên, nên chỉ làm quan chức cấp thấp ở quận huyện mấy năm, lại gặp nhiều trắc trở[54]. Tác phẩm tiêu biểu của Vương Sung là Luận hành (Học giả phương Tây thường dịch là "Assaiscritiques" [Bài văn phê bình], nhưng hàm nghĩa trên mặt chữ là "Lý luận về việc đặt trên bàn cân"), không giống với đa số các sách vở thời Lưỡng Hán, ý tưởng và luận đoán của tác giả cực kỳ cá tính, tư tưởng sáng rõ, nghiêm cẩn, hoàn toàn lấy phê phán là chủ yếu:

> Luận hành là để cân nhắc những lời nặng nhẹ, lập mực thước cho sự chân ngụy, không phải là trau chuốt ngôn từ một để đưa ra cái nhìn kỳ vĩ vậy. Cái gốc của nó đều từ chỗ nhân gian có điều sai lầm, cho nên phải dốc hết tâm tư

đặng phê phán thế tục.[55]

---

[54] *Xem tiểu sử của ông trong Hậu Hán thư (Annales des Han antérieurs), 49. Về Vương Sung và tư tưởng của ông, có thể tham khảo Nicolas Zufferey, Vương Sung (27-97?): Tri thức, chính trị và chân lý ở Trung Quốc cổ đại [Wang Chong (27-97?). Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne], Berne, Peter Lang, 1995.*

[55] *Luận hành 84 (Đối tác), ZZJC, tr. 280. Bản dịch duy nhất đầy đủ Luận hành trong ngôn ngữ phương Tây là bản dịch của Alfred Forke, Lunheng: Part I, Philosophical Essays of Wang Ch'ung; Part II, Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung, 1907 et 1911 (Luận hành: phần 1 - luận văn triết học của Vương Sung, phần 2 - tạp luận của Vương Sung), tái bản, New York, Paragon Boopk Gallery, 1962. Xem thêm bản dịch trích lục tiếng Pháp của Nicolas Zufferey, Discussions critiques (Lunheng) de Wang Chong (Luận hành của Vương Sung), Gallimard, 1997.*

Từ điểm nhìn hiện đại, nguyên tắc tuyên ngôn này tất nhiên khiến Vương Sung trở thành người đi đầu của chủ nghĩa lý tính trong thời đại mông muội mê tín của ông. Nếu quan sát ở cự ly gần, chúng ta không thể không thừa nhận, tư tưởng của Vương Sung mặc dù lấy phê phán làm khởi điểm, song cũng vẫn là thao tác trong hệ vũ trụ đã xác lập. Giống như Đổng Trọng Thư, mặc dù Vương Sung tin vào chiêm tinh, phong thủy, các điềm báo về các sự kiện quan trọng, thậm chí không ngần ngại tìm lại một số quan điểm mê tín cùng thời, để công kích, ông không từ bỏ bất cứ cơ hội nào. Vương Sung có lẽ là nhà tư tưởng duy nhất thời Hán hy vọng chứng nghiệm thuyết cảm ứng đang thịnh hành đương thời, nhưng sự phê phán của ông lại chỉ dừng ở phê phán nội bộ đối tượng, chưa đặt mình ra ngoài, giữ một khoảng cách cần thiết, chưa xây dựng được một cơ sở nhận thức luận. Chỉ dừng trong phạm vi một vương triều, luận đoán của ông giới hạn trong tính chân thực của những sự thực xung quanh, nguyên nhân rất đơn giản, "nhà dột phía trên, chỉ người dưới biết"[56]. Do đó, hiện tượng cảm ứng chỉ tiếp cận ở chỗ này hay chỗ kia, phải tồn tại tác dụng tương hỗ hoặc giữa các sự vật với nhau mới có thể nghiệm chứng được. *Tuân Tử* cho rằng, trời hững hờ với những thay đổi của người đời. Vương Sung nối bước theo, muốn nói rằng cảm ứng ở trời không thể có kết quả đối với con người, do độ chênh giữa các sự vật và khoảng cách không gian:

> Trời là hình thể, không khác gì so với đất. Những thứ có hình thể, tai đều ở trên đầu. Thân thể và tai khác nhau là chuyện chưa từng có vậy. Trời xa cách với con người, cao đến mấy vạn dặm, giả sử tai gắn với trời, nghe lời nói xa

đến mấy vạn dặm thì không thể nghe thấy được. Người ngồi trên lầu đài, xem những con kiến dưới đất, còn không thấy được thân thể của nó, làm sao mà nghe được tiếng của nó? Tại sao thế? Thân thể của con kiến quá nhỏ, không lớn như hình người, thanh âm rất nhẹ, không thể vọng đến được. Nay trời cao vời vợi, không giống như lâu đài, thân thể người đem so với trời, chẳng giống kiến so với người. Bảo rằng trời không giống kiến so với người vậy. Bảo rằng trời nghe thấy lời người nói, tùy thuộc là lời thiện hay ác mà giáng điều lành dữ, đó là nhầm vậy.[57]

---

[56] *Luận hành 33 (Đáp nịnh), tr. 118.*

[57] *Luận hành 17 (Biến hư), tr. 42.*

Hiển nhiên, Vương Sung không phê phán khái niệm cảm ứng như là một hiện tượng vật lý, ông chỉ là muốn tước bỏ chủ ý mang tính mục đích luận từ Đổng Trọng Thư trở đi đã thêm vào khái niệm cảm ứng. Từ khái niệm này, ông nhận thấy đó chỉ là một tiến trình tự phát thuần túy, tức là cái "tự nhiên 自然" của Đạo gia, ông cũng nhân đó trở thành người tiên phong cho tư tưởng thời Lục Triều. Chính là trên danh nghĩa chủ nghĩa tự nhiên, từ khí để xem xét toàn bộ chân lý, Vương Sung đã vứt bỏ toàn bộ quan điểm về sự trừng phạt tất nhiên (justice immanente), nhất là luận thuyết về trường sinh bất lão và sự tồn tại của linh hồn, từ đó hình thành nên một dạng quyết định luận lấy mệnh (命) làm chủ đạo. Con người ngoài sự đảm bảo do làm việc tốt nên tạo được mệnh tốt thì không còn cách nào khác. Do đối với các đẳng cấp khác nhau khí thuộc các tầng lớp phát sinh tác dụng khác nhau (vương triều, vùng đất…), cùng khí thuộc về sự tồn tại của các cá nhân có ảnh hưởng lẫn nhau, cuối cùng dùng phương thức sóng phản hồi, trung hòa lẫn nhau:

> Phàm người ta tình cờ gặp phải những điều tai hại, đều là do mệnh vậy. Có mệnh sống thọ chết yểu, cũng có mệnh sang hèn nghèo giàu. Từ vương công cho đến thứ nhân, từ thánh hiền cho đến kẻ hạ ngu, phàm loại có đầu có mắt, giống có máu, không loài nào không có mệnh.[58]

---

[58] *Luận hành 3 (Mệnh lộc), tr. 5. Bàn về "mệnh" thời Lưỡng Hán, tham khảo Hsu Cho-yun (Hứa Trác Vân), "The Concept of Predestination and Fate in the Han" (Quan niệm về mệnh số thời nhà Hán), Early China (Trung Quốc cổ đại), 1 (1975), tr. 51-56.*

Thuyết quyết định luận của Vương Sung cũng ảnh hưởng đến quan niệm của ông về tính người:

> Xét lẽ, tính của người bậc trung, là do tập nhiễm, tập nhiễm điều thiện thì là thiện, tập nhiễm điều ác thì thành ác vậy. Còn đến như cực thiện hay cực ác, thì không trở lại với sự tập nhiễm, cho nên Khổng Tử nói: "Duy bậc thượng trí với kẻ hạ ngu là không thay đổi". Tính có thiện và bất thiện, bậc thánh hiền giáo hóa cũng không thể nào thay đổi được vậy.[59]

---

[59] Luận hành 13 (Bản tính), tr. 29. Câu dẫn của Khổng Tử được trích từ Luận ngữ, XVII, 3 (Dương Hóa).

Ở chỗ này, Vương Sung dẫn Khổng Tử để tăng uy thế, nhưng ở chỗ khác lại "phê ông"[60]. Vào thời đại các nhà kim văn đem Khổng Tử dựng thành hình tượng bậc chí thánh không thể xâm phạm, thậm chí phụng thờ ông như bậc thần minh, có thể nói Vương Sung là người đầu tiên cho rằng Khổng Tử chỉ là ông thầy cần phải suy xét, thảo luận, thậm chí chất vấn những chỗ còn ngờ vực, điều đó không thể chỉ giải thích từ đặc trưng của học phái cổ văn, mà còn thể hiện tinh thần phê phán cực kỳ ngạo mạn của Vương Sung. Điều khiến người ta kinh ngạc là, nhân vật vĩ đại trong việc cực lực công kích tư tưởng lừa bịp này cuối cùng cho rằng cần viết một bài "Tuyên Hán" cho đẹp (hoặc cho thận trọng), cực lực tán dương Trung Quốc [Trung Nguyên] đời thịnh (pax sinica) do triều Hán tạo dựng:

> Nhung địch ngày xưa, nay là Trung Quốc; người trần truồng thời xưa, nay mặc triều phục; người để đầu trần ngày xưa, nay đội mũ chương phủ; người đi chân đất ngày xưa, nay đã đi giày Thương tích. Biến chỗ đá tảng thành ruộng đồng phì nhiêu, biến Kiệt hung bạo thành dân lành, san chỗ gồ ghề thành bằng phẳng, giáo hóa kẻ không chịu thần phục thành dân lành, không thái bình thì là gì?[61]

Tinh thần phê phán của Vương Sung tựa hồ ít nhiều có mấy phần liên quan đến thân phận kẻ sĩ bên lề quyền lực trung ương của ông. Bất luận cố ý hay bị bức ép, ông cùng đại đa số nhân vật thuộc phái "cổ văn" đều thừa nhận thân phận bên lề này, xa lìa cơ cấu thể chế và hình thái ý thức suốt hai trăm năm thời Tây Hán. Nếu nói giai đoạn thứ nhất của triều Hán khiến người ta lạc quan thì giai đoạn thứ hai lại khiến người ta rơi vào thất vọng.

[60] *Đây là ý nghĩa của chương 28 (Vấn Khổng) trong Luận hành. Tham khảo Nicolas Zufferey, "Vì sao Vương Sung phê phán Khổng Tử?" (Pourquoi Wang Chong critique-t-il Confucius?), Études chinoises (Nghiên cứu Hán học), 14, 1 (1995), tr. 25-54.*

[61] *Luận hành 57 (Tuyên Hán), tr. 191.*

Đông Hán (25-220)

Sau triều Tân ngắn ngủi do Vương Mãng lập nên (9-23) và cuộc trung hưng của Quang Vũ Đế, triều Hán đã không còn diện mạo cũ. Sau khi thừa hưởng sự cường thịnh được đem đến từ tư tưởng đại nhất thống trong đó nhà vua là trụ cột trung tâm của con người và vũ trụ, triều Hán từ đây không thể không đối diện với khuynh hướng phân ly ngày càng mạnh mẽ. Qua thất bại thê thảm của niềm hy vọng mà các nhà Nho theo chủ nghĩa lý tưởng đặt vào Vương Mãng, còn có sự trung hưng của chủ nghĩa giáo điều bảo thủ thời Tây Hán, các sĩ đại phu ngày càng tự cảm thấy thờ ơ với vai trò của mình trong sự vận hành quyền lực trong vương triều đương thời. Bởi lẽ, họ nhận thấy rằng, bất luận là vua nhà Hán hay Vương Mãng cũng đều không thực hiện nền "thái bình" như Vương Sung vẫn bất chấp tất cả đặt trọn niềm tin[62].

---

[62] *Tham khảo Michael Loewe, "The failure of the Confucian ethic in Later Han times" (Thất bại của luân lý Nho gia đời Đông Hán), đăng lại trong Divination, Mythology and Monarchy in Han China (Chiêm bốc, thần thoại và chế độ quân chủ ở Trung Quốc thời Hán), Cambridge University Press, 1994, tr. 249-266.*

Sĩ đại phu ngoài nguội lạnh về tinh thần còn chán chường với cái học chương cú được dạy ở trường Thái học. Học giả chân chính, về cơ bản tập trung trong phái "cổ văn". Có một số học giả, như Mã Dung (79-166), còn có người học trò nổi tiếng của ông là nhà kinh học Trịnh Huyền (127-200), bắt đầu lập ra trường tư, hy vọng thay thế trường Thái học trong lĩnh vực nghiên cứu kinh văn. Xung quanh các sĩ đại phu đầy sức cuốn hút này đã hình thành nên một đội ngũ trí thức ngang hàng cùng các trí thức quan phương. Sau khi triều Đông Hán diệt vong, họ đã đóng vai trò chủ yếu, trong số họ đã hé lộ những tín hiệu ban đầu có hứng thú thiên về thư tịch Đạo gia.

Bắt đầu từ Hoàn Đế (tại vị 146-168), chúng ta có thể quan sát thấy hiện tượng không ngừng tăng lên: những người có tiếng tăm ở địa

phương từ chối gia nhập tầng lớp quan liêu, đồng thời do đạo đức của họ qua tuyển chọn nhận được sự tán thưởng rộng khắp, dẫn đến ẩn cư mang tính kháng nghị trở thành trào lưu đương thời. Sự đối lập giữa một số vị "thuần" Nho này với những hoạn quan muốn xua đuổi họ khỏi vị trí khuyên ngăn nhà vua đã dẫn đến một cuộc đấu tranh quyền lực công khai vào năm 166. Các thành viên của cuộc vận động "Thanh nghị 清議" bị lưu đày, cấm bàn chính sự, đồng thời bị giam cầm[63]. Những bức hại này chỉ là mở đầu cho một loạt bức hại trong lịch sử đế chế Trung Quốc, cũng cho thấy rõ sự khởi đầu cho sự diệt vong của nhà Hán.

Trong nỗi thất vọng chung của các sĩ đại phu thời Đông Hán, có hai khả năng: hoặc tiếp thu tư tưởng Pháp gia, giữ thái độ cương quyết thực dụng; hoặc theo phương thức Đạo gia, giấu mình trong sự thuần nhiên tự chủ của cá nhân, tránh xa tất cả trách nhiệm chính trị. Các Nho sĩ như Vương Phù (khoảng 85-165), Thôi Thực (khoảng 110-170), Trọng Trường Thống (sinh năm 180), Từ Can (170-217)[64] đã chọn khả năng thứ nhất, ra sức suy xét các vấn đề cấp bách đương thời, đặc biệt là việc tuyển lựa quan viên, đức hạnh và năng lực của quan viên không chỉ quyết định ở danh tiếng, mà còn phải dựa trên nền tảng của tài năng đích thực. Vấn đề Danh và Thực phải phù hợp với nhau trong học phái Hoàng Lão thịnh hành đầu thời Hán lại được phổ biến vào cuối thời Đông Hán, sau đó phôi thai ra sự suy xét về khái niệm thiên phân cùng tiêu chuẩn của nó.

---

[63] Vận động "Thanh nghị", khởi phát do các sĩ đại phu làm nhiệm vụ tham gián cho nhà vua bị hoàng hậu can dự chính sự và sự chuyên quyền của hoạn quan bức bách ngày một nghiêm trọng. Tham khảo Rafe de Crespigny, "Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan (Chính trị và triết học thời Hán Hoàn Đế (159-168)), T'oung Pao, 66 (1980), tr. 41-83; và "Political Protest in Imperial China: the Great Proscription of Later Han (Phản kháng chính trị của đế chế Trung Quốc: Cuộc lưu đày lớn vào thời Đông Hán) (167-184)", Papers of Far Eastern History (Viễn Đông sử luận văn tập - Canberra), 11 (1975), tr. 1-36.

[64] Các bài văn luận của một số tác giả này, như bài Tiềm phu luận của Vương Phù, có nhiều bản dịch (trích đoạn hoặc toàn bộ), xin xem Ivan Kamenarovic, Wang Fu, Propos d'un ermite (Tiềm phu luận của Vương Phù), Paris, Cerf, 1992; Margaret J. Pearson, Wang Fu and the Comments of a Recluse (Vương Phù và Tiềm phu luận), Tempe, Arizona State University, 1989; Anne Behnke Kinney, The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu lun (Nghệ thuật văn luận thời Hán: Tiềm phu luận của Vương Phù), Azirona State University, 1990. Về những luận bàn của Từ Can, xin xem: John Makeham, Name and Actuality in Early Chinese Thought (Danh và thực trong tư tưởng Trung Quốc cổ đại), Albany, State University of New York Press, 1994. Về Vương Phù, Thôi Thực và Trọng Trường Thống, xin xem: "Étienne Balas, La crise sociale et la

philosophie politique à la fin des Han" (Khủng hoảng xã hội và triết học chính trị cuối thời Hán), T'oung Pao 39 (1949), được đăng lại trong: La Bureaucratie céleste: Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle (Chế độ quan liêu thiên mệnh: Tìm hiểu về kinh tế và xã hội Trung Quốc truyền thống), Paris, Gallimard, 1968, tr. 71-107.

Nhằm vãn hồi sự suy vi của vương triều, cầu viện ở Đạo gia trở thành đòi hỏi thực tế nhằm tìm kiếm sách lược trị quốc một cách hiệu quả hơn. Từ thời Hán Vũ Đế độc tôn kinh điển Nho gia trở đi, sách *Lão Tử* và *Trang Tử* bị loại khỏi giáo dục quan phương, từ giữa thời Đông Hán lại bắt đầu xuất hiện trong tầng lớp sĩ đại phu. Sĩ đại phu ngày một hờ hững với vai trò phò tá của mình trong triều đình, là vì triều đình trong tay nội đình (ngoại thích và hoạn quan) chao đảo như sắp sụp đổ. Từ đầu thế kỷ II trở đi, liên tục xuất hiện sự thống trị trong thời gian ngắn hoặc các hoàng đế nhỏ tuổi kế vị, triều đình bắt đầu quay lưng với truyền thống kinh văn, cảm thấy hứng thú với các tín ngưỡng không thực sự chính thống, như tín ngưỡng thần hóa *Lão Tử*, hoặc tín ngưỡng Phật Đà bắt đầu lưu truyền ở Trung Quốc vào thế kỷ I[65].

Chính vào thời kỳ này, lần đầu tiên trong lịch sử Đạo gia đã xuất hiện một tập hợp Đạo giáo có tổ chức, thậm chí được thể chế hóa, đặc biệt là quân Hoàng Cân (Khăn Vàng) ở khu vực miền Trung và miền Đông[66]. Quân Khăn Vàng do Trương Giác lãnh đạo, phán định triều Hán sắp diệt vong, tuyên bố rằng dựa vào thuyết Ngũ đức chung thủy, tiếp theo sẽ là đức của hành Thổ (cũng tức là cần phái những người đội khăn màu vàng) thay thế chính quyền đương thời thuộc về đức hành Hỏa của triều Hán. Căn cứ đưa ra xuất phát từ đạo "Thái bình" trong Thái bình kinh[67], tức là sẽ thực hiện tín ngưỡng thái bình thịnh thế, năm 184 là năm tuần hoàn của một giáp mới tuần hoàn 60 năm, khởi sự chống lại nhà Hán.

Cuối cùng triều Đông Hán dẹp yên được cuộc phản loạn. Trương Đạo Lăng ở Tứ Xuyên lại sáng lập và phát triển đạo Ngũ đấu mễ (chỉ người học đạo cần nộp 5 đấu gạo), lại lấy tên khác là "Đạo Thiên sư", được mọi người biết đến. Giáo phái này quy mô to lớn, đến mức hình thành một "quốc gia" đích thực, có quân đội riêng, đồng thời căn cứ vào mô hình vũ trụ để sắp đặt các địa phương, đến nay vẫn còn truyền nhân[68].

---

[65] *Về sự thần hóa sùng bái Lão Tử, tham khảo Anna Seidel, La Divinisation de Lao tseu dans le taoisme des Han (Thần hóa Lão Tử trong Đạo giáo triều Hán), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp),*

1969. Từ năm 151, nhà sư An Thế Cao nước An Tức bắt đầu dịch kinh Phật chữ Phạn tại Trung Quốc, người Trung Quốc bấy giờ bắt đầu nảy sinh hứng thú sâu sắc với giáo pháp của Phật Đà (xem chương 14, chú thích 12).

[66] Tham khảo Rolf A. Stein, "Bàn về chính trị Đạo giáo thế kỷ II - vận động tông giáo Đạo gia" (Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au II siècle après JC), T'oung Pao, 50 (1963), tr. 1-78.

[67] Liên quan đến kinh này, được cho là xuất hiện vào thế kỷ I hoặc II, nhưng đến khoảng thế kỷ IV mới biên tu xong, đồng thời đã ảnh hưởng đến văn bản của phái Hoàng Cân và phái Thiên Sư, có thể tham khảo Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme (Lịch sử Đạo giáo), tr. 76-79. Xem thêm: Werner Eichhorn, "T'ai p'ing und T'ai -p'ing Religion" (Thái bình và đạo Thái bình), Mitteilungen des Instituts fur Orientforschung der deutschen kademie der Wissenschaften (Berlin) 5, 1 (1957), tr. 113-140; Timoteus Pokora, "On the Origins of the Notions T'ai -p'ing and Da-t'ung in Chinese Philosophy" (Tìm hiểu về nguồn gốc khái niệm "thái bình"và "đại đồng" trong triết học Trung Quốc), Archiv Orientální (Prague) 29 (1961), tr. 448-454; Max Kaltenmark, "Bàn về hình thái ý thức của Thái bình kinh" [The ideology of the T'ai-p'ing ching], in trong: Holmes Welch & Anna Seidel (chủ biên), Facets of Taoism (Diện mạo Đạo gia), New Haven, Yale University Press, 1979, tr. 19-52; B. J. Mansvelt-beck, "Niên đại của Thái bình kinh" [The Date of the Taiping jing], T'oung Pao, 66 (1980), tr. 149-182.

[68] Về Đạo giáo như một thực tiễn tôn giáo sống động, tham khảo. Kristofer Schipper, Le Corps taoiste: corps physique, corps social (Cơ thể Đạo giáo: cơ thể sinh lý, cơ thể xã hội), Paris, Fayard, 1982; Michael Saso, The Teachings of Taoist Master Chuang (Sự giáo hóa của Đạo giáo Trương Thiên Sư), New Havean, Yale University Press, 1978; và Isabelle Robinet, "Giới thiệu thuật luyện đan của Đạo giáo: từ đồng nhất đến đa tạp [Introduction à l'alchimie intérieure taoiste: De l'unité et de la multiciplicité], Paris, Cerf, 1995.

Chương 13
Cải cách tư tưởng thế kỷ III và thế kỷ IV

Đầu thế kỷ III triều Hán diệt vong, toàn bộ xã hội theo đó đổ vỡ. Vương triều nhà Hán cuối cùng sau mấy đời hoàng đế vẫn cố giãy chết, chính quyền quốc gia trên thực tế rơi vào trong tay kẻ mạnh như tướng quân Tào Tháo (155-220). Năm 200, cuối cùng Tào Tháo đã đoạt được chính quyền, con trưởng của ông là Tào Phi trở thành hoàng đế mở đầu của triều Ngụy (220-265). Triều Ngụy chỉ khống chế phía bắc Trung Quốc, phân chia lãnh thổ cùng Thục ở phía Tây Nam và Ngô ở phía Đông Nam: đây chính là thời kỳ được gọi là "Tam Quốc". Bản thân nước Ngụy cũng có sự tranh giành quyền lực không ngừng giữa họ Tào và họ Tư Mã, cuối cùng họ Tư Mã đoạt được quyền bính, rồi lập ra triều Tấn (265-420). Sự tan rã của triều Hán kéo dài bốn thế kỷ, bắt đầu từ thời kỳ Nam Bắc phân liệt, tức thời Lục Triều, đến mãi năm 589 kết thúc bằng sự thống nhất của triều Tùy.

Thế nhưng, chính trạng thái phân liệt này, sau bốn thế kỷ thống nhất quan niệm, đã giải phóng tâm trí và sức sáng tạo, đem đến động lực cho đấu tranh tư tưởng vô tiền khoáng hậu từ sau thời Chiến Quốc, đồng thời mở đường cho việc truyền bá Phật giáo. Cuối thời Hán, sau khi cái học chương cú chú sớ và những đàm luận không có sự kê cứu về mệnh và lý đạt đến bão hòa, kẻ sĩ dường như không có cách nào để lựa chọn giữa một bên là đạo đức Nho gia truyền thống với một bên là con đường khác đến lúc này còn ẩn khuất hoặc ít người hỏi đến, như triết học Đạo gia hoặc sách vở Phật giáo mới được truyền vào. Di sản luân lý Nho gia được gọi chung là "Danh giáo 名教", lấy việc bồi dưỡng danh tiếng, nhất là đạo hiếu làm tông chỉ, vào thời Đông Hán đó là cách để nâng cao địa vị chính trị xã hội. "Danh" ở đây chỉ danh vọng,

nhưng cũng chỉ sự phù hợp giữa "danh" và "thực", và rồi cuối thời Hán, trở thành đề tài trung tâm của xã hội, thảo luận đến quan hệ giữa tài năng và chức vị, "tính 性" và "tài 才". Người cuồng nhiệt bảo vệ lý luận danh giáo là Chung Hội (225-264) trong *Tứ bản luận* đã giới thiệu về đức tính và tài năng, cũng tức là quan hệ có thể có giữa giá trị con người với phẩm chất tư tưởng, để rồi cuối cùng xác định phẩm chất tư tưởng về đạo đức có phải là thiện hay không. Đây cũng là vấn đề được Lưu Thiệu (khoảng 180-khoảng 240) đưa ra trong *Nhân vật chí:*

> Biện biệt ra để bàn: Mỗi cái tự theo đường riêng thì đức nhân chiếm phần hơn; gộp chung lại thì sự sáng suốt lại đi đầu. **(Bát quan)**[1]

Từ thời Đông Hán trở đi, cùng những bất mãn không ngừng gia tăng, sĩ nhân đồng loạt phản tỉnh về vai trò trụ cột trong thể chế quan liêu của triều đại, bắt đầu phê phán danh giáo Nho gia và chủ nghĩa đạo đức, đề xướng tư tưởng tự nhiên luận của Đạo gia, đã xuất hiện manh nha của tinh thần phản truyền thống. Tinh thần mới này từ thời Hán trở đi coi Vương Sung là người đi đầu, cũng được khai mở bởi nhà thơ Kê Khang (223-262), trong *Thích tư luận*, ông viết:

> Trong tâm không có kiêu căng tự đại, cho nên có thể vượt qua danh giáo để noi theo tự nhiên.[2]

Thanh đàm và Huyền học

Các sĩ đại phu lẩn tránh chính trị phần lớn đều hướng đến cách sống "thanh nhiên 清然", không lo lắng, trở thành trào lưu "thanh đàm 清談" thịnh hành thời kỳ Ngụy Tấn, trên thực tế là sự phát triển của phong trào "Thanh nghị 清議" cuối thời Hán. *Thế thuyết tân ngữ* cho thấy khía cạnh tinh anh và tài hoa trong đối thoại của những nhân sĩ tài năng và tao nhã này[3]. Hiện tượng này gắn với những hành vi không câu thúc vào lễ tiết, đặc biệt có liên quan đến tinh thần chống lại lễ chế của nhóm người phóng đãng không chịu bó buộc "Trúc lâm thất hiền" tập trung trong nhà Kê Khang. Họ mặc sức uống rượu, trần truồng mà đi, tiểu tiện trước mặt người khác, khiến người đương thời kinh ngạc[4].

Nửa đầu thế kỷ III, tiêu biểu là cuộc vận động tư tưởng của Vương Bật và Hà Yến, đem đến bước tiến triển mới cho lịch sử tư tưởng Lưỡng Hán về sau. "Danh lý 名理" bắt đầu bước sang giai đoạn phát triển của "Huyền học 玄學", hoàn toàn khác biệt với vũ trụ -

chính trị hóa của tư tưởng Nho gia thời Lưỡng Hán. Chữ Huyền 玄 (thần bí, thâm áo), về ngữ nghĩa gần với chữ viễn 遠 (xa xôi), chỉ khoảng cách xa xôi với "thời khắc này", nằm ngoài sự lý giải của con người, tham chiếu câu "Huyền chi hựu huyền" [đã huyền diệu lại càng thêm huyền diệu] trong thiên mở đầu của sách *Lão Tử*. Sách *Lão Tử* cùng sách *Trang Tử* và *Kinh Dịch* trở thành "Tam huyền" của thế kỷ III và IV, được coi là suối nguồn linh thiêng cơ bản của trào lưu tư tưởng "Tân Đạo gia", nhưng cách gọi "Tân Đạo gia" trong nhiều tình huống cũng không thực sự chuẩn xác. Trên thực tế, lưu phái tư tưởng này không chỉ đơn thuần là sự xuất hiện trở lại của triết học Đạo gia thời kỳ Chiến Quốc, mà còn trở thành phương hướng khảo xét chính yếu của các nhà tư tưởng trong bối cảnh Nho học như Hà Yến, Vương Bật. Họ xuất phát từ hứng thú đối với quan niệm cảm ứng vũ trụ, bắt đầu khảo xét quan hệ giữa hữu 有 (hiện thực đã phát lộ) và vô 無 (cái gốc chưa phân chia). Sự suy xét của Dương Hùng thời Lưỡng Hán về "Thái huyền" chỉ quan tâm đến nền tảng tư tưởng phân loại hình tượng, giống với quan niệm mục đích luận của Đổng Trọng Thư[5]; còn "huyền" mà Vương Bật bàn đến lại là đặc trưng "bản thể 本體".

---

[1] *Nhân vật chí, bản Tứ bộ tùng san, B, tr. 26b. Các bản dịch ra tiếng nước ngoài bao gồm: John K. Shryock, The Study of Human Abilities. The Jen Wu Chih of Liu Shao (Nhân vật chí của Lưu Thiệu), New Haven, American Oriental Society (Hội Đông phương học Hoa Kỳ), 1937; Anne-Marie Lara, Traité des caractères (Nhân vật chí), Paris, Gallimard, 1997.*

[2] *Shisi lun "Se délivrer du moi" [Thích tư luận], Donald Holzman, bản dịch Thích tư luận trong La Vie et la Pensée de Hi K'ang (223-262) [Cuộc đời và tư tưởng của Kê Khang (223-262)], Leyde, Brill, 1957. Bản dịch tiếng Anh của Nourrir le principle vital (Yangsheng lun) [Dưỡng sinh luận], và Il n'est ni joie ni tristess qui tienne en musique (Sheng wu aile lun) [Sinh vô ai lạc luận], Robert G. Henricks, Philosophy and Argumentation in Third- Century China. The Essays of His K'ang [Triết học và biện luận ở Trung Quốc thế kỷ III: Kê Khang văn tập], Princeton University Press, 1983.*

[3] *Nouveau Recueil de propos mondains (Shishuo xinyu) [Thế thuyết tân ngữ] là một tập hợp các bình luận, lời khuyên, đối thoại và tranh luận của các học giả, quan chức từ thế kỷ III đến thế kỷ V, được cho là của Lâm Khang vương Lưu Nghĩa Khánh (403-444). Tham khảo bản dịch tiếng Anh của Richard B. Mather, Shih-shuo Hsin-yü, A New Account of Tales of the World, by Liu I-chi'ing with commentary by Liu Chün (Lưu Nghĩa Khánh soạn, Lưu Tuấn chú: Thế thuyết tân ngữ), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1976.*

[4] *Xem Donald Holzman, Les sept sages du bosquet de bambous et la société chinoise de leur temps (Trúc Lâm thất hiền và xã hội Trung Quốc đương thời), T'oung Pao, 44 (1956), tr. 317-346; Étienne Balazs, Entre révolte nihiliste et évasion mystique: Les courants intellectuels en Chine au IIIè siècle de notre ère (Giữa phản kháng của chủ nghĩa hư vô và sự tiêu khiển thần bí: học phái tư*

tưởng Trung Quốc vào thế kỷ III), La Bureaucratie celeste (Chế độ quan liêu theo thiên mệnh), Paris, Gallimard, 1968, tr. 108-135.

[5] Đổng Trọng Thư và Dương Hùng, xem chương trước của cuốn sách này.

Vương Bật (226-249)

Vương Bật sinh ra là lúc cuộc thế nhiễu loạn, số mệnh của ông cũng giống nhiều người khác cùng thời đại hoặc gặp nhiều trắc trở, hoặc ngắn ngủi, bản thân ông cũng mắc bệnh rồi chết năm 23 tuổi. Được coi là thần đồng và tài hoa nổi bật của trào lưu "Thanh nghị", hơn 10 tuổi Vương Bật đã thích đọc *Trang Tử* và *Lão Tử*, cũng thích đàm luận về đạo Nho. Trên thực tế, ông chỉ để lại những chú giải về *Lão Tử*, *Kinh Dịch* và Luận ngữ, nhưng đều thành sách kinh điển6. Nhờ sự bảo chứng và tiến cử của Hà Yến (khoảng 190-249), người thanh niên tài hoa này trở thành thành viên "Thanh đàm" xuất sắc nhất, tiếng tăm nhất triều Ngụy bấy giờ:

> Hà Yến cho rằng bậc Thánh nhân thì không có mừng, giận, buồn, vui, sự luận bàn của ông thật tinh tường, bọn Chung Hội thuật lại những điều đó. Vương Bật lại khác, cho rằng Thánh nhân vượt trội hơn người là ở sự thần minh, giống với người là ở ngũ tình [năm trạng thái tình cảm]. Thần minh vượt trội, cho nên có thể nhập vào sự xung hòa [chân khí của trời đất] mà thấu triệt cái vô; cũng có ngũ tình cho nên không thể không có buồn vui để ứng tiếp với vật. Vậy thì cái tình của bậc Thánh nhân là ứng tiếp với vật mà không lụy vào vật vậy. Nay nhân cái vô lụy của Thánh nhân mà bảo rằng không trở lại ứng tiếp với vật, đó là nhầm to vậy.[7]

[6] Lưu ý: Mã Dung (79-166), một trong những đại diện lớn nhất của truyền thống chú giải kinh "cổ văn" thời Đông Hán, là người đầu tiên chú giải Lão Tử và Kinh Dịch từ góc độ Nho gia; Vương Bật cũng là người đi tiên phong trong lĩnh vực này, vì vậy chúng ta cần hiểu truyền thống chú giải kinh văn của Nho giáo. M. Jerzy Künstler, Ma Jong, vie et œuvre (Cuộc đời và trước tác của Mã Dung), Warsaw, 1969.

[7] Ngụy thư (Annales de la dynastie Wei), trong: Tam quốc chí (Chronique de Trois Royaumes), Bắc Kinh, Zhonghua Shuju [Trung Hoa thư cục], 1959, trang 795. "Xung hòa" xuất phát từ Lão Tử chương 42 (Vạn vật đều mang âm mà có cả dương, xung khí coi là hòa), xem chương 7 của cuốn sách này, "Từ Đạo đến vạn vật".

Tính của Thánh nhân vốn là không có tình, không dao động trong lòng. Vậy cảm xúc mạnh mẽ và tình cảm có phải là một phần trong tính của Thánh nhân không? Đây là vấn đề tranh luận trong mấy thế kỷ. Cách nhìn của Vương Bật có ý vị sâu xa, ông cho rằng Thánh nhân nhờ có sự "thần minh" mà siêu việt hơn người thường, mà có thể thấu triệt cái "vô" như hết thảy các hiền nhân của Đạo gia; Thánh nhân lại cũng giống người khác, có nhân tính để tồn tại và "ứng" cùng muôn vật và muôn sự. Quan điểm này của Vương Bật ảnh hưởng đến thế giới con người trong truyền thống Nho gia.

Giữa *hữu* và *vô*

Quan niệm trung tâm trong tư tưởng của Vương Bật là "nhất", là cơ sở vạn sự vạn vật. Như ông nói trong phần mở đầu sách *Chu dịch lược lệ:*

> Xét lẽ, đám đông không thể cai trị đám đông, cai trị đám đông phải là số rất ít vậy; xét lẽ, động không thể chế động, người khắc chế cái động của thiên hạ phải là sự chuyên nhất. Bởi lẽ nguyên do khiến đám đông tồn tại cốt yếu nhất định là phải tập trung vào một; động sở dĩ được động, nguyên do ắt không thể do hai. Vật không thể tồn tại một cách càn bậy, ắt phải từ cái lý của nó. Có tông để thâu tóm lại, có gốc để tụ hội về, cho nên nhiều mà không loạn, động mà không bị mê lầm.[8]

Kinh Dịch chẳng những được xem là sách bói toán và mệnh lý của thời Lưỡng Hán, mà còn trình hiện hình tượng vũ trụ trong sự thống nhất tổng thể, Vương Bật ngay từ đầu đã vứt bỏ mớ lý luận đa tạp không thể tiêu giảm, bởi nó gạt bỏ mối quan hệ giữa các vật. Ông cho rằng, muôn vật có "chủ"[9], có một lý duy nhất, chính là ông theo khái niệm vô 無 mượn từ sách *Lão Tử*. Là từ trái nghĩa với hữu 有, vô không phải là hư vô, mà là cái hữu "chưa" xác định và chưa hoàn thành, cũng tức là cái hữu khi chưa phát động, cũng không phải là đường nét có thể thấy trong hiện thực. Như Vương Bật nói, tồn tại không có cách nào tồn tại trong sự đa tạp, chúng tất nhiên phải có nền tảng duy nhất. Từ đó, "vô" không phải là một thực thể đối lập với "hữu", mà là cái "nguyên do" (sở dĩ 所以) của "hữu". Theo cách nói của Hà Yến:

> Hữu sở dĩ là hữu, vì nhờ vào vô để nảy sinh; sự vật là sự vật, từ vô để tạo thành.[10]

Vương Bật bổ sung điều này:

> Xét lẽ, vô không thể nhờ vô mà sáng tỏ, ắt phải thông qua hữu.[11]

---

[8] Chu Dịch lược lệ (Remarques générales sur le Livre des Mutations), chương "Minh thoán", tr. 591, trong ấn bản các tác phẩm hoàn chỉnh của Vương Bật, Lou Yulie, Wang Bi ji jiaoshi (Vương Bật tập hiệu thích), Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1980. Chu Dịch, có thể xem chương 11 của sách này. Chu Dịch và chú thích của Vương Bật, còn có bản dịch Zhou Yi Lueli (Chu Dịch lược lệ), tham khảo Richard John Lynn, The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi (Kinh Dịch - Bản tân dịch về chú thích của Vương Bật), New York, Columbia University Press, 1994.

[9] Vương Bật, "Chú thích Đạo đức chân kinh" (Đạo đức chân kinh chú), 47, 49 và 70. Sách này có nhiều bản dịch và nghiên cứu của Vương Bật về Lão Tử, tham khảo: Paul J. Lin, A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary (Bản tân dịch Đạo đức kinh của Lão Tử và chú thích của Vương Bật), Ann Arbor, University of Michigan, 1977; Ariane Rump & Chan Wing-tsit, Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi (Chú thích Lão Tử của Vương Bật), Honolulu, University Press of Hawaii, 1979; Richard J. Lynn, The Classic of the Way and Virtue. A New Translation of Tao-te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi (Bản tân dịch Đạo đức kinh của Lão Tử do Vương Bật chú), New York, Columbia University Press, 1999; Rudolf G. Wagner, The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi (Kỹ thuật của một nhà chú giải Trung Quốc: Vương Bật chú Lão Tử); bản dịch tiếng Trung có phần dịch của Dương Lập; Nghiên cứu chú thích Lão Tử của Vương Bật, [Giang Tô Nhân dân xuất bản xã, 2008], Albany, State University of New York Press, 2000; xem tác phẩm của Alan Chan, chú thích 16 ở dưới.

[10] Đạo luận (Sur le Dao), Liệt Tử - Thiên thụy, được Zhang Zhan (Trương Trạm đầu thế kỷ IV) chú dẫn, bản in Tứ bộ tùng thư, 1, tr. 2b.

[11] Chu Dịch - Hệ từ, Thượng của Hàn Khang Bá - người cùng thời với Vương Bật chú dẫn Đại diễn nghĩa của Vương Bật.

Sự bổ trợ nhau của "vô" và "hữu" có thể lý giải là mối quan hệ của "thể 體" và "dụng 用". Vương Bật đề xuất lấy cái "dụng" kỳ dị của vô trong chương 11* sách *Lão Tử*, đồng thời lần đầu tiên đem nó kết nối với "thể", cho rằng đó là "nguyên do" muôn vật ắt phải sáng tỏ:

> [...] Giàu có đến mức có đủ muôn vật, cũng giống như ai nấy đều phải đạt cái đức của mình, dẫu là quý cũng lấy vô làm cái dụng, không thể bỏ vô mà thành thể vậy. [Không thể] bỏ vô mà thành thể, thì sẽ làm mất đi sự to lớn của mình.[12]

Cho nên, quan hệ nội tại trong bản thể của chưa sáng tỏ với đã sáng tỏ giống như quan hệ nội tại giữa cái gốc (bản 本) không thể nhìn thấy nhưng nhất định không thể thiếu với cái cành (mạt 末) đã hiển hiện, có tính tương đồng. Trong tư tưởng Trung Quốc, hai hình tượng chung là sự phân chia giữa gốc và ngọn (bản mạt) thì "gốc" (căn) của Vương Bột chỉ tầng ban đầu của "nhất", còn "cành" (chi) để chỉ tính đa dạng khi đã phát lộ của gốc (bản):

> Đạo của tự nhiên cũng giống như cái cây vậy, nảy nhiều thì xa với cội, nảy ít thì được phần gốc. Nhiều thì xa với cái chân thực… ít thì lại được phần gốc.[13]

Điều này rõ ràng được gợi mở từ chương 48 sách *Lão Tử*:

> Theo việc học thì ngày một biết thêm,
>
> Theo đạo thì ngày một giảm bớt [cái nhân dục],
>
> Bớt rồi lại bớt, cho đến mức vô vi.[14]

** Ba mươi chiếc đũa xe chung vào một trục, cái vô (chỉ khoảng không) của nó là cái sử dụng của xe. Dùng đất để làm đồ dùng, khoảng không của nó là cái sử dụng của đồ vật. Khoét cửa làm nhà, khoảng không mới là chỗ sử dụng của căn nhà. Cho nên hữu là để làm lợi, vô là cái để dùng.*

[12] Chú thích chương 38 sách Lão Tử. Sự kết hợp đầu tiên giữa "thể" và "dụng", chỉ xuất hiện duy nhất một lần trong các tác phẩm của Vương Bật, sau đó được Phật giáo và các nhà Lý học thời Lưỡng Tống về sau phát huy. Về Lão Tử 11, xem chương 7, "Nghịch lý".

[13] Chú thích chương 22 sách Lão Tử.

[14] Về đoạn này, xem chương 7, "Phản đạo hay huyền đạo".

Vương Bật tái tiếp nhận sự kỳ lạ của tổn (hao tổn, bớt đi), càng thêm phần chú trọng, là vì ông muốn bớt (réduire, dùng nghĩa của từ "khiến cho nước sốt càng cô đặc") ngọn làm gốc, nhiều lần như thế ngưng kết thành "nhất", những cái "nhất" đó giống như "Thái Cực" trong *Đại diễn nghĩa* của *Chu Dịch*. Thế nhưng, với Vương Bật mà nói, cái "nhất" hay "Thái Cực" này không phải là vật nào khác, mà chính là vô. Vương Bật khiến cho khái niệm "vô" này trở nên triệt để hơn, lấy "vô" làm căn bản trong tư tưởng của ông, cho rằng nó cũng là căn bản của tồn tại phổ biến. Sách *Lão Tử* cơ hồ coi trọng quá trình thai nghén dần dần, còn Vương Bật đem đạo và vô dung hội vào chỉ trong khái niệm "nhất" này[15]. "Vô" trong sách *Lão Tử* chỉ là một tầng bậc của đạo. Trong sự độc giải

của Vương Bật, "vô" được đặt ở vị trí trung tâm, đến cuối cùng thâu gộp hết các khái niệm khác, còn "đạo" cũng bị giản hóa thành một cách gọi đơn thuần:

> Đạo là cách gọi của vô vậy. Không gì không thấu suốt, không gì không từ đó, huống chi là đạo. Tịch lặng không có hình thể, không thể thấy hình tượng.[16]

---

[15] Xem chương 40 sách Lão Tử, trong đó muôn vật sinh từ hữu, hữu sinh từ vô. Còn có trong chương 42 sách Lão Tử: "Đạo sinh nhất, nhất sinh muôn vật".

[16] Thiên thứ VII (Thuật nhi), 6, trong Luận ngữ. So sánh điều này với cách nhìn trong chú thích Lão Tử của Hà Thượng Công chúng ta càng thấy rõ sự kết hợp này. Chú thíchLão Tử của Hà Thượng Công rõ ràng mang màu sắc vũ trụ luận thời Lưỡng Hán, cho rằng chiếm vị trí trung tâm là nhất, nhưng không đơn giản hóa thành khái niệm chưa phát lộ là vô. Tham khảo: Alan K. L. Chan, Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaires on the Lao-Tzu (Hai cách giải thích về đạo: nghiên cứu chú giải Lão Tử của Vương Bật và Hà Thượng Công), Albany, State University of New York Press, 1991; và Isabelle Robinet, Les Commentaires du Tao To King jusqu'au VIIe siècle (Chú thích Đạo đức kinh trước thế kỷ VII), Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1977.

Ngôn, tượng, ý

Vô tuy được Vương Bật đẩy lên đến mức tuyệt đối, nhưng không thể không bị phiền nhiễu vì *ngôn* (ngôn từ). Mở đầu sách *Lão Tử* nói "Đạo khả đạo, phi thường đạo" [Đạo mà có thể nói ra được thì không phải là đạo hằng thường], Vương Bật dùng cách thức của mình để biểu đạt sự bất lực muốn nói mà không thể nói được:

> Muốn nói là nó tồn tại chăng, thì lại không thấy hình dạng. Muốn nói là nó đã mất chăng, nhưng muôn vật nhờ đó mà sinh sôi.
>
> Muốn nói là không chăng, nhưng vật từ đó mà thành. Muốn nói là có chăng, nhưng không thấy hình.[17]

Hà Yến cũng nói:

> Xét lẽ đạo không có lời, danh không có tên, nhìn mà không thấy hình, nghe mà không có tiếng, thì đó là sự toàn vẹn của đạo vậy.[18]

Điều này biểu đạt hy vọng muốn vượt qua nghịch lý của sự tuyệt

đối vượt mọi giới hạn. Thế nhưng, với sự lý giải tuyệt đối, lại chỉ có thể thực hiện thông qua ngôn ngữ, ngôn ngữ xuất phát từ bản chất của nó, quy định cách định nghĩa. Thừa nhận sự tuyệt đối cũng là đã định nghĩa cái tuyệt đối:

> Có sự phân chia thì mất đi sự tột bực của nó rồi. [...] Phàm vật có cách gọi, có tên, thì không còn là tột bực nữa.
>
> Có tên gọi thì có sự phân chia, có hình dạng thì có điểm dừng.[19]

"Danh" và "hành" cân bằng: chúng phân chia ra, cấu thành bản nguyên (unité originelle) nên không tránh khỏi sự khu biệt và sai dị (chữ "*phân* 分" có bộ "*đao* 刀", chỉ "cắt", tương tự tiền tố *dé-* hoặc *dis-* trong tiếng Pháp). Một ngày kia chúng ta quan sát, khu biệt, định danh, liền làm mất đi [cực] tuyệt đối. Trong chương 2 sách *Trang Tử* từng nói:

> Xét lẽ, đạo vốn chưa có bờ, lời vốn chưa có định thuyết, vì đó mà có giới hạn vậy. [...] Xét lẽ, đạo lớn thì không thể gọi tên, sự biện biệt lớn thì không thể nói thành lời. [...] Đạo sáng rõ thì không phải là đạo, lời biện biệt thì có chỗ bất cập... Ai biết sự biện biệt không lời, cái đạo không đạo? Nếu mà biết được, đó gọi là kho của trời.[20]

---

[17] Chú thích chương 6 và 14 sách Lão Tử.

[18] Đạo luận (Sur le Dao), chú dẫn Liệt Tử của Trương Trạm, bản trong Tứ bộ tùng san, 1, sđd, tr. 2b.

[19] Chú thích chương 25 và 38 sách Lão Tử.

[20] Về chữ phân, xem chương 4, "Thị, Phi".

Có đoạn điển cố nói, khi Vương Bật chưa đầy 20 tuổi, một lần đi thăm Bùi Huy, Bùi đương thời là nhân vật lớn tinh thông *Lão Tử* và *Kinh Dịch*:

> Huy vừa gặp đã lấy làm lạ, bèn hỏi Bật rằng:
>
> - Xét lẽ, vô thực là chỗ dựa của muôn vật, thế nhưng Thánh nhân không chịu nói tường tận, còn *Lão Tử* thì phu diễn không thôi, vậy là vì sao?
>
> Bật đáp:

> "Thánh nhân coi vô là thể, mà vô thì không thể nào giảng giải, cho nên không nói. *Lão Tử* là theo cái hữu, cho nên thường nói về cái thiếu của vô".[21]

Đây thực sự là những ví dụ tiêu biểu cho luận chứng linh hoạt của Vương Bật, ông đã vứt bỏ việc học theo kỹ xảo ngôn luận tranh biện của các nhà biện thuyết từ thời Chiến Quốc, dung nhập ý vị thời đại của phái "Thanh đàm" thế kỷ III. Trong một nghịch luận được cố ý tạo ra, Khổng Tử được xếp trên *Lão Tử*, *Trang Tử*, vì ông và vô dung hội một cách hoàn mỹ, cho nên ông không cần luận bàn về vô; còn *Lão Tử*, *Trang Tử* hai bậc thầy Đạo gia này lại giới hạn ở hiện thực đã sáng tỏ và những lời rõ ràng, cho nên không ngừng bàn luận, nhưng vẫn chưa thể nói cho tỏ tường.

Hy vọng lý giải nghịch luận nội tại chứa đựng những nguyện vọng của cực [tuyệt đối] thể hiện một cách cụ thể trong nghịch luận về ngôn ngữ. Ngôn ngữ nói về điều gì đó, nhưng lại dẫn sang thứ khác. Giải thích quẻ thứ 24 trong *Kinh Dịch* (quẻ Phục), Vương Bật đưa ra một kiểu quan hệ loại suy: ngữ (lời nói) và mặc (im lặng), kiến (thấy) và vô (không):

> Phục là trở trở lại với gốc vậy. Trời đất lấy gốc làm tâm vậy. Phàm động và nghỉ thì tĩnh, tĩnh không phải là đối lập với động vậy; lời dừng thì yên lặng, yên lặng không phải là đối lập với nói vậy. Vậy thì trời đất tuy lớn, có cả muôn vật, sấm động gió thổi, vận động biến hóa muôn vàn, tịch lặng đến mức như không chính là gốc của nó đó. Vì thế động và ngưng dưới đất, thì có thể thấy được tâm của trời đất vậy.[22]

---

[21] *Ngụy thư 28 (Annales de la dynastie Wei), phần Chung Hội truyện, Tam quốc chí (Chronique des Trois Royaumes), Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, tr. 795.*

[22] *Chú quẻ số 24 "Phục" (Thoán từ), Lou Yulie ấn bản, (xem chú thích 8, sđd), tr. 336-337.*

Như vậy vô không bị nhìn nhận từ mặt tiêu cực để cho là sự vô trật tự hay thiếu khuyết trong sự tồn tại; *mặc* cũng không phải là chủ nghĩa câm lặng hay sự thiếu sót của ngôn từ. Trái lại, mặc vượt lên trên ngôn ngữ: mặc là cái mà ngôn ngữ không thể biểu đạt được. Công năng của kiến (thấy) là phát lộ rõ cái không thể thấy, chỉ ra nguồn gốc không thể thấy; ngôn (ngôn ngữ, lời nói) có thể chỉ ra một con đường để trở về với chân lý lặng câm. Trong

việc dùng ngôn từ để giải quyết vấn đề tuyệt đối hoặc vô, sự suy xét khảo cứu của Vương Bật sâu sắc hơn các học giả Đạo gia trước ông, ông đề xuất tính khả năng của việc lấy *đạo* để giải thích là vô trong sự trở lại (vì vô không bị giới hạn bởi bất kỳ phương thức tồn tại đã phát lộ nào), theo chương 40 sách *Lão Tử*, *phản* (trở ngược) tức là "cái động của đạo". Một khi đạo đã không thể định nghĩa hay xác định một cách chính thức, thì chúng ta chỉ có thể vòng quanh mà không tiếp cận một cách trực tiếp.

Nếu như kiến (thấy, hiển lộ) có một nguồn gốc, có thể phát hiện thông qua phản (trở ngược lại), vậy thì từ cách nhìn nhận của Vương Bật, có khả năng trở về hàm nghĩa thể hiện qua mặt chữ của lời nói. Hàm nghĩa này như là sự ẩn giấu của gốc, lấy "tượng" của *Kinh Dịch* làm khâu trung gian, thể hiện thành "danh" và "hình". Vương Bật đề xuất quan hệ gồm ba lớp: nương vào lời của quẻ hoặc mỗi hào, nói chung hơn là từ hoặc lời (ngôn 言); quái tượng hoặc "tượng 象"; cuối cùng là hàm nghĩa (ý 意) của quẻ, hoặc càng mở rộng thêm về nghĩa. Ba chữ ngôn, tượng, ý, xuất xứ từ phần Hệ từ trong Chu Dịch: "Lời không tận được ý, vậy thì ý của Thánh nhân không thể thấy được chăng?"[23] Câu này là khởi điểm liên quan đến những tranh luận về tính chất bản thể từ thế kỷ II đến thế kỷ IV: Bản thể là "huyền" (huyền diệu, sâu kín), sâu xa không thể đo lường, khó có thể miêu tả? Hay ngược lại, giống như con người và thế giới hiện thực, bản thể có thể cảm giác, tri nhận, có thể đạt đến? Vấn đề này có quan hệ nhiều mặt đến chính trị xã hội: Nếu bản thể có thể miêu tả được, vậy thì "danh", từ ngữ, lời nói, còn có chức năng xã hội và sự khu biệt xã hội (luật pháp, hàm tước, chức vị) thông qua sự vận hành của chúng, chỉ là điều kiện hình thức, những vật tham chiếu của chúng hết thảy thiếu sót, mặc dù khi chúng tồn tại cũng có thể đoán xét được. Đây chính là cách nhìn nhận của Vương Bật:

---

[23] Tham khảo Hệ từ A12, xem chú thích 44 chương 11 của cuốn sách này.

> Xét lẽ, tượng xuất phát từ ý vậy. Lời là để làm sáng rõ tượng vậy. Trọn vẹn được ý không gì bằng tượng, trọn vẹn được tượng không gì bằng lời. Lời sinh từ tượng, cho nên có thể tìm lời để xét tượng; tượng sinh từ ý, cho nên có thể tìm tượng để xét ý. Ý nhờ tượng mà trọn vẹn, tượng nhờ lời để sáng tỏ. Cho nên lời là để làm sáng tượng, đã hiểu tượng thì quên lời; tượng là để giữ lấy ý, đạt được ý thì quên tượng. Cũng như bẫy là để bắt thỏ, bắt được thỏ rồi thì quên bẫy; nơm là để bắt cá, bắt được cá rồi thì quên

nơm vậy. Vậy thì, lời là bẫy của tượng; tượng là nơm của ý vậy.

Cho nên giữ lấy lời không bằng đạt được tượng; giữ lấy tượng thì không bằng giữ lấy ý vậy. Tượng sinh từ ý mà lại giữ tượng thì cái cần giữ không phải là tượng của nó; lời sinh ra từ tượng mà giữ lấy lời thì cái cần giữ không phải là lời của nó vậy. Vậy thì, quên tượng sẽ đạt đến ý; quên lời sẽ đạt đến tượng. Đạt được ý là vì quên tượng, đạt được tượng là vì quên lời.[24]

Ở đây Vương Bật trở lại vấn đề được đề tập đầu tiên từ sách *Trang Tử*, kế đó là phần *Hệ từ* của *Chu Dịch* rồi mới bàn thêm, tức là quan hệ giữa ý nghĩa của lời nói rõ ràng và sự ẩn giấu. Trong Hệ từ, từ để giải thích quái tượng (tượng quẻ), quái (quẻ) là để hiển tỏ ý ngầm ẩn của thánh hiền lưu lại, Vương Bật hy vọng vay mượn lý luận "quên lời" của sách *Trang Tử*, tăng cường suy xét cho sâu xa thêm. Chính là thông qua tạm "quên" (trước hết là ngôn (lời), sau đó là tượng), con người ta mới có thể đạt được ý. Điều đó không phải là nói cần tham chiếu từ bên ngoài để tìm kiếm ý, mà là cần phải qua tổn (bớt)[25], tìm kiếm trong lời.

---

[24] Chu Dịch lược lệ (Remarques générales sur le Livre des Mutations), chương "Minh tượng", bẫy thỏ và đó cá, lấy từ Trang Tử 26, xem chú thích 26, chương 4 của sách này.

[25] Xem tr. 353-354.

Tượng và *ý*, có thể thấy và không thể thấy, có quan hệ nội tại giống nhau. Tượng từ ý mà biểu lộ ra, tượng biểu hiện cho ý, nhưng cần từ tượng để nắm bắt ý, đồng thời không phải là tráo đổi vị trí trong ngoài một cách đơn giản, mà cần phải thông qua sự "về gốc" (phản căn) thực sự, để trở về bản nguyên - khái niệm trọng yếu của sách *Trang Tử*. Ở đây, chúng ta phát hiện ra sự dao động giữa lời và không lời, có thể thấy một cách chân thực và không thể thấy một cách chân thực: lời dựa vào không lời để thành lời, mà không lời thì cần lời để biểu đạt. Thông qua sự suy xét về lời, Vương Bật đã bày tỏ quan điểm như sau: với sự trở lại khởi đầu từ lời kết thúc bằng không lời, chủ đề hoàn toàn Đạo gia này có thể tiếp cận cái đạo không thể miêu tả mà Nho gia tin tưởng.

Vô và lý

Vương Bật cho rằng, không thể miêu tả về đạo, không thể gọi tên, không thể thông qua lời hoặc ý để lý giải, thế nhưng đạo hàm chứa nguyên tắc đặt định có thể giải thích, đó chính là "thường" (hằng thường):

> Đạo có sự hằng thường lớn [đại thường], lý có sự cốt yếu lớn [đại trí].[26]

Lý là khái niệm Vương Bật mượn từ sách *Trang Tử*, mở rộng thêm ra, dùng để trỏ kết cấu của thế giới hoặc biểu lộ đặc trưng kết cấu hóa - *đạo*. Bản thân đạo siêu việt khỏi sự miêu tả, song cái thường của đạo chí ít dưới cái nhìn của bậc hiền, thể hiện ra thành kết cấu tượng trưng có thể lý giải được. Trong phần chú giải Chu Dịch, Vương Bật coi khả năng lý giải này là "cái lý cùng tột" (chí lý), cho rằng nó là "gốc", là "tất nhiên", là "nguyên do" [sở dĩ nhiên - 所以然][27]. Khái niệm trật tự nội tại của tồn tại và vật, đại thể cấu thành điểm có tính sáng tân nhất trong tư tưởng của Vương Bật, đây là điểm hết sức trọng yếu, mở ra sự khảo cứu vĩ đại của "Tân Nho gia" đối với "lý" từ thế kỷ XVI trở đi28.

---

[26] Chú thích chương 47, sách Lão Tử.

[27] Trong chú thích về Lão Tử của Vương Bật, "lý" xuất hiện tám lần, nhưng chỉ xuất hiện một lần trong bản gốc của Lão Tử, về phát triển khái niệm "lý", xem Anne Cheng, "Yi: mutuation ou changement? Quelques réflexions sur le commentaire de Wang Bi (226-249) au Livre des Mutations" (Dịch: biến động hay biến hóa - vài suy nghĩ về chú thích Chu Dịch của Vương Bật), trong: Viviane Alleton & Alexeï Volkov (chủ biên), Notions et Perceptions du changement en Chine (Khái niệm và nhận thức về sự biến đổi ở Trung Quốc), Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1994; "LI ou la leçon des choses", Philosophie (Triết học), số 44, 1994, Paris, Nxb. de Minuit, tr. 52-71.

[28] Xem chương 18 của sách này.

Cái "thường" của đạo, đã mô tả với kết cấu như sau: sự tồn tại thực và hiện tượng hoàn toàn khác biệt trong đó, trong bản nguyên, có thể tìm được cội nguồn chung. Cho nên, vô và lý, thể và dụng có tính biện chứng nào đó, thông qua nó, đạo không thể miêu tả được với thế giới như là sự hiển hiện của đạo có thể đạt đến sự cân bằng hài hòa. Chương thứ 25 trong sách *Lão Tử* miêu tả cái lý tự nhiên hiển hiện thành đạo:

> "Con người noi theo khuôn phép của đất,

> Đất noi theo khuôn phép của trời,
>
> Trời noi theo khuôn phép của đạo,
>
> Đạo noi theo khuôn phép của tự nhiên."

Khái niệm tự nhiên này chính là nguyên do mà Vương Bật lý giải, là trục trung tâm trong tính biện chứng của vô và lý, nói cách khác, trong tính biện chứng của hai mặt "chính" - "phản" của đạo được coi là hoàn toàn không thể xác định nhưng nó vẫn tồn tại, hay có cảm giác tri nhận xác thực. Gọi đạo là vô, chính là dùng *phương pháp phủ định biện chứng (via negativa)* để khuôn đạo vào vòng thần bí. Thế nhưng, khái niệm lý thông qua vận hành của đạo trong sự khai mở của tự nhiên, lập tức làm đứt gãy nửa chừng ý nguyện thâm trầm vốn có muốn giữ lại trong kết cục phán đoán (apophatique).

Quách Tượng (khoảng 252-312)

Với Quách Tượng, chúng ta thấy được tinh thần nội tại thuần túy mà thần bí, trái ngược với tư tưởng năng lực kết cấu của "vô" được Vương Bật chú trọng. Quách Tượng cho rằng, tồn tại và vật tự nó vận hành, chỉ thông qua quan hệ liên thuộc lẫn nhau mà cùng tồn tại, đồng thời không xuất phát từ một khởi đầu tồn tại duy nhất - bất kể là ý chí cá nhân hay là lý[29]. Quách Tượng mượn việc chú thích sách *Trang Tử*[30] để biểu đạt tư tưởng của mình, chủ ý là nhằm loại bỏ thực tại vốn có của "vô" do Vương Bật đưa ra, loại bỏ tính hữu hiệu của nó:

> Xét lẽ, sở dĩ Trang Tử nhiều lần nói đến vô, tại sao? Là để làm rõ về việc sinh ra mọi vật vốn không có vật nào cả, mà là vật tự sinh ra vậy.[31]

Quách Tượng cho rằng, vô không phải là cội gốc của thế giới hiện tượng như Vương Bật quan niệm, mà chỉ là mặt trái thuần túy và giản đơn của hữu. Cũng chính là nói vô "là không tồn tại", giữa hữu và vô không có đường thông và khả năng chuyển hóa lẫn nhau:

> Không phải chỉ vô không thể chuyển hóa mà thành hữu, hữu cũng không thể chuyển hóa mà thành vô. Thế nên hữu thì là vật, dẫu có thiên biến vạn hóa thì không một lần nào thành vô. Không một lần nào thành vô, cho nên từ xưa vô chưa từng có lúc nào thường tồn.[32]

Quan niệm về vô của Quách Tượng, là "phủ nhận thế giới - ngẫu nhiên hóa, khẳng định đặc trưng tuyệt đối hiện thực đối với thế giới này"[33]. Do đó, Quách Tượng đem khái niệm mang tính bất định của *Trang Tử* sắp đặt lại một cách triệt để (Isabelle Robinet gọi là "époché" [cách biệt, để lại không bàn], tiếp cận với Sùng hữu luận của tác giả Bùi Ngỗi (267-300). Bùi Ngỗi phản đối Vương Bật, cho rằng vô không phải là khởi nguồn của thế giới. Chúng ta có thể cho rằng, theo quan niệm của Quách Tượng, vô vàn khả năng của biến dịch do hạn chế của hữu, vô nên bị trở ngại, nói một cách chặt chẽ hơn, trên hữu chỉ có biến dịch với vô số biểu hiện. Tư tưởng của Quách Tượng lấy quan niệm không có căn nguyên, cũng không có "nguyên do" [*sở dĩ nhiên* - 所以然] làm trung tâm, ông coi trọng *hữu*, hết thảy đều từ "tự nhiên 自然" của Đạo gia mà ra, tức chữ Latinh là *sponte sua* - muôn vật tự tạo [自造] thành, tự sinh [自生], tự đắc (có) [自得]:

---

[29] Về tiểu sử của Quách Tượng, xem Tấn thư (Annales de la dynastie Jin). Về tư tưởng của ông, xem Isabelle Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu" (Quách Tượng hay thế giới tuyệt đối), T'oung Pao, 69 (1983), tr. 73-107.

[30] Chú thích của Quách Tượng là một trong những chú thích lâu đời nhất về Trang Tử mà chúng tôi hiện chỉ có một bản duy nhất, trong đó Quách Tượng đã khuôn lại văn bản, đến mức bị nghi ngờ là cắt trộm chú thích Trang Tử của Hướng Tú (khoảng năm 223-khoảng 300), người cùng thời với ông và là một trong "Trúc Lâm thất hiền". Xem Livia Knaul, "Lost Chuang-tzu Passages", Journal of Chinese Religions, 10 (1982), tr. 53-79.

[31] Chú thích về Trang Tử 11, Trang Tử tập thích của Guo Qingfan (Quách Khánh Phiên), bản Chư Tử tập thành, tr. 173.

[32] Chú thích Trang Tử 22, tr. 332.

[33] Isabelle Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu" (Quách Tượng hay thế giới tuyệt đối), tlđd, tr. 100.

> Vô đã là vô rồi thì không thể sinh hữu, hữu chưa sinh ra cũng không thể vì thế mà sinh. Vậy thì cái gì sinh ra sinh? Tự nhiên mà tự sinh ra vậy. Tự sinh ra, không phải ta sinh ra vậy. Ta đã không thể sinh ra vật, vật cũng không thể sinh ra ta, thì ta tự nhiên [là ta] vậy. Tự mình mà thành ra như vậy thì gọi là thiên nhiên. Thiên nhiên không làm gì cả, cho nên dùng thiên để nói về điều đó, là để làm rõ cái tự nhiên của mình. [...]
>
> Cho nên vật nào vật nấy tự sinh mà không từ đâu, đó là

đạo trời vậy. [...] Vật nào vật nấy là tự nhiên, không biết tại làm sao lại như thế, thì hình thù tuy rất khác nhau, mà cái khiến nên như thế lại giống nhau. [...] Tại sao lại phát sinh ra vật? Tự nhiên nhi nhiên là thế.

Xin hỏi: Tạo vật là có (hữu) hay không (vô)? Là vô thì sao có thể tạo ra vật? Là hữu thì không đủ để tạo nên các hình dáng phong phú của vật. Cho nên làm sáng tự bản thân sự vật với các hình dạng phong phú thì sau đó mới có thể nói về việc tạo ra vật được. Vì thế, đề cập đến việc có sự vật, tuy là cái bóng cũng không có gì không tự hóa sinh từ vô minh vậy. Cho nên tạo vật không có chủ, mà vật nào vật nấy tự được tạo ra, vật nào vật nấy tự tạo thì không có chỗ để trông đợi, đó là cái chính đáng của trời đất vậy. [...] Sáng rõ cái lý này, dùng để khiến muôn vật thảy đều trở lại thể của nó mà không trông đợi gì từ bên ngoài.[34]

---

[34] Chú thích chương 2 sách Trang Tử (Tề vật luận), tr. 24-26, 53.

Quách Tượng dùng chỉ là cái thuần "hữu" của "tự nhiên" để thay thế cho cái vô của "nguyên do" theo quan niệm của Vương Bật, làm mới lại rồi đưa ra một khái niệm như một sợi dây quán xuyến toàn bộ tư tưởng Đạo gia, đó là nguyên tắc tự nhiên của tồn tại và hành vi:

> Trời đất là tên gọi chung của muôn vật vậy. Trời đất lấy muôn vật làm thể, còn muôn vật ắt lấy tự nhiên làm chính, tự nhiên chẳng làm mà là tự nhiên vậy.[35]

Nhà thơ Nguyễn Tịch (210-263), một trong nhóm "Trúc lâm thất hiền" viết:

> Trời đất sinh từ tự nhiên, muôn vật sinh từ trời đất.
> Không có gì nằm ngoài tự nhiên, cho nên trời đất được gọi tên.[36]

Không giống Vương Bật, Quách Tượng cho rằng, có thể thấy được không phải là phát sinh ngẫu nhiên của cái không thể thấy; đạo sâu xa không thể đo lường, nói một cách chính xác là vì đạo không có thực chất - ngoài những thứ tự mình thấy rõ ràng rồi được nhìn thấy thì không có thứ gì khác (đây chính là ý nghĩa của "tự nhiên"). Xem xét từ góc độ này, đạo không chỉ nguồn gốc, mà chỉ là cách gọi tên của vạn vật tự nhiên. Do đó, hết thảy chỉ có thể "đột nhiên", "ngoài dự liệu" hoặc - theo cách nói trong chương 57,

sách *Lão Tử* - "nhờ đó!" mà sinh:

> Sinh thành muôn vật, không gì không phải tự sinh ra.[37]

Độc hóa (đơn lập hóa) là quá trình không ngừng trong đó có nguyên tắc *phân mệnh* (分命), "cấp độ đặc thù này đồng thời hiển lộ ra rằng triển nở sức mạnh của sinh mệnh đem đến cho sinh mệnh hình thức và tồn tại cụ thể. Phân mệnh, có cấp độ phổ biến và cấp độ cá nhân ("năng"), cấp độ phổ biến giống như thực tế tồn tại hữu hạn (sống và chết); còn hết thảy đặc trưng của phân mệnh là không thể trốn tránh và có tính cưỡng chế"[38]. Điều đó không khỏi khiến người ta nghĩ đến quan điểm quyết định luận triệt để thậm chí chuyên chế, nhưng trong đó lại bảo lưu điều mà sách *Trang Tử* đã bàn đến: con người chỉ có "ai nấy đều an phận", mới có thể "tiêu dao du". Chỉ có cùng sự hạn chế của bản thân và vận mệnh bản thân để "đương" hoặc "huyền đồng"[39], mới có thể bảo đảm được hữu, cũng chính là sự tự phát động và tự làm mới của khí:

> Chẳng có gì không chịu tác động của khí mà rồi mỗi cái đều phân chia ra".[40]

---

[35] *Chú thích chương [thiên] 1 (Tiêu dao du) sách Trang Tử, tr. 10.*

[36] *Từ Đạt Trang luận, một bài văn ngắn của Nguyễn Tịch, bản dịch tiếng Anh của Donald Holzman, Poetry and Politics. The Life and Works of Juan Chi (210-263) (Thơ và chính trị: cuộc đời và tác phẩm của Nguyễn Tịch (210-263)), Cambridge University Press, 1976.*

[37] *Chú thích chương 2 (Tề vật luận) sách Trang Tử, tr. 22*

[38] *Isabelle Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu" (Quách Tượng hay thế giới tuyệt đối), tlđd, tr. 81.*

[39] *Từ chương 56 sách Lão Tử.*

[40] *Chú thích chương 2 (Tề vật luận) sách Trang Tử, tr. 24.*

Độc hóa không thể không có quy tắc tự thân, điều này khiến việc đạt đến lý trở thành một thuật ngữ khác để chỉ tự nhiên:

> Không vật nào không có lý, chỉ cần thuận theo nó.
>
> Phàm là vật, đều là tự thân vậy, không cần sai khiến, cho nên cứ theo đó mà lý tự đạt được.[41]

Sách *Trang Tử* từng nói đến bậc "chí nhân" "nước lụt ngút trời

cũng không thể nhấn chìm, hạn lớn đến vàng đá tan chảy, đất núi cháy khô cũng không thấy nóng", Quách Tượng bình luận:

> Đi đâu cũng yên ổn thì ở đâu cũng đều hợp, chết sống không làm cho bản thân thay đổi, huống chi là khoảng chìm nóng! Cho nên bậc chí nhân không vướng vào họa nạn, cũng không tránh nó, suy theo lý mà thẳng tiến về phía trước mà được tự nhiên là vận hội tốt lành.[42]

Đây là một lối trị đạo trong tự nhiên, khi thi hành vào lĩnh vực quan hệ chính trị xã hội sẽ đưa ta tới sự phù hợp giữa "danh" và "thực", một tư tưởng chủ lưu đầu thời Tần, được làm mới và xuất hiện trở lại vào cuối thời Hán. Quách Tượng cho rằng, "một chính phủ hoàn mỹ để mặc cho sự khác biệt về đẳng cấp xã hội của một phần thuộc về trật tự tự nhiên", còn Vương Bật thì cho rằng "thiết tưởng một xã hội lý tưởng không có đẳng cấp, khiến người ta nghĩ đến bình đẳng trong xã hội lý tưởng của thời *thái bình*"[43]. Nhưng tư tưởng của Quách Tượng lại không thể đơn giản hóa thành một hình thái ý thức chuyên chế, bởi vì "quên hết cả trong và ngoài, sau đó [mọi thứ] đều có thể đạt được một cách siêu việt"[44]. Chúng ta có thể nghi ngờ Vương Bật tìm huyền ở nơi không có huyền, vậy thì với Quách Tượng, sự phân biệt trong và ngoài không tồn tại, huyền chính là thế giới hiện thực: tất cả đều ở trong đó, ngoài ra không có vật nào khác.

---

[41] Chú thích chương 22 (Tri bắc du) trong sách Trang Tử, tr. 325; chú thích chương 2 (Tề vật luận) trong sách Trang Tử, tr. 27.

[42] Chú thích chương 1 (Tiêu dao du) trong sách Trang Tử, tr. 17.

[43] Isabelle Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu" (Quách Tượng hay thế giới tuyệt đối), tlđd, tr. 102.

[44] Chú thích chương 2 (Tề vật luận) trong sách Trang Tử, tr. 22.

Theo cách nói của Isabelle Robinet, Quách Tượng đem cách độc giải *Trang Tử* đẩy theo hướng "chủ nghĩa lý tính thần bí", xây dựng một "thế giới tuyệt đối", đó là thế giới "không có căn nguyên: trên nó không có gì tồn tại. Thế giới này cũng đổi mới không ngừng. Không có căn nguyên, nó cũng không hề có nền móng… như thế, chết và sống như nhau, bị gạt bỏ, không có cái gì mất đi, bởi vì không có cái gì được sinh ra. Cá thể bị chôn vùi vĩnh viễn bởi cái hoàn toàn tự nhiên và duy nhất, bị nuốt chửng bởi sự thay đổi của thời gian vĩnh hằng vô thủy vô chung"[45]. Tư tưởng về sự

phù hợp hoặc nhất trí một cách hoàn mỹ giữa tuyệt đối và tương đối khiến nội dung đặc biệt tự thân của nó dung nạp quan điểm nội tại luận của Phật giáo đại thừa. Cho nên, chú thích của Quách Tượng có vị trí trung tâm trong quá trình vay mượn thuật ngữ của *Trang Tử* để dung hội Phật giáo của sĩ nhân Trung Quốc sau này[46].

---

[45] *Isabelle Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu" (Quách Tượng hay thế giới tuyệt đối), tlđd, tr. 91 trở xuống.*

[46] *Một số cách nói trong phần chú thích sách Trang Tử của Quách Tượng vừa thấy trong phái Trung Quán của Phật giáo lại có thể thấy trong Trùng Huyền phái của Đạo giáo, xem chương 15 của sách này, chú thích 3 và 9.*

Truyền thống Đạo gia

Mặc dù "huyền học" tiếp tục coi trọng *Lão Tử* và *Trang Tử*, song các sách này bị coi là "Tân Đạo gia" thì rất oan uổng. Sự phát triển của huyền học không giống với những thứ được coi là Đạo giáo, như tôn giáo, tạp học và phương kỹ hưng khởi từ thời Đông Hán trở đi. Một số nhà tư tưởng như Vương Bật hay Hà Yến coi truyền thống tư tưởng phương Bắc làm đặc trưng, là những người kế thừa kinh học "cổ văn" của Nho gia. Như chúng ta thấy, kinh học "cổ văn" phần lớn ra đời nhằm ứng phó với phái "kim văn" thịnh hành thời kỳ Lưỡng Hán. Kim văn sử dụng những thư tịch đáng ngờ, có điểm chung với các phương sĩ, còn từ các phương sĩ, chúng ta cũng không khó để nhận nhiều nét tương đồng với Đạo gia[47].

Sách *Chu dịch tham đồng khế*[48] là một trong những văn bản tạo thành sự giao dung giữa hai phái, được cho là trước tác của Ngụy Bá Dương, một nhân vật thần bí sống vào thế kỷ II. Sách này bàn về cách chế luyện chu sa thành linh đan trường sinh bất lão, trường sinh bất lão là một trong những mục tiêu chủ yếu được Đạo giáo nghiên cứu và thể nghiệm. Sách này mượn các hào, tượng quẻ để bàn về trình tự luyện đan, hào tượng với ký hiệu tuần hoàn (đặc biệt là 10 đơn vị "thiên can") và sự liên hệ với sự vận hành của nhật nguyệt, các quan hệ này chúng ta đã thấy ở các nhà kinh học thời Lưỡng Hán.

---

[47] Về "kim văn", "cổ văn", xem chương 12 cuốn sách này, "Tranh luận về kinh văn". Về "phương sĩ", xem chú thích 7 của chương 10 và chú thích 13 chương 12.

[48] Cuốn sách luyện đan tập này được thu nhập vào Đạo tạng và được cho là do người Hán soạn, nhưng có khả năng do hậu thế viết. Tiêu đề của cuốn sách có nhiều cách hiểu khác nhau, như "Triple conformité entre les voies du Ciel, de la Terre et de l'Homme" (Thiên, địa, nhân đạo tham đồng khế), hoặc "Triple conformité entre les voies des Mutations, du taoisme et de l'alchimie" (Chu Dịch - Hoàng Lão và luyện đan tham đồng khế). Xem: Fukui Kojun, "A Study of Chou-i Ts'an-t'ung- ch'I", Acta Asiatica, 24 (1974), tr. 19-32.

Điều thú vị là, so với nỗ lực về tư tưởng của Vương Bật muốn tuyệt đối hóa vô, thậm chí kết thông vô với đạo, Tham đồng khế trong truyền thống vũ trụ luận thuần túy lại đem đạo đánh đồng với nhất hoặc đưa ra "Nguyên khí thái cực" trong Chu Dịch ngụy tạo. Bão Phác Tử của Cát Hồng (khoảng 283-343) cũng tương tự như vậy, ông chịu ảnh hưởng sâu sắc của phương sĩ và học phái Hoàng Lão thời Lưỡng Hán, là nhân vật tiêu biểu cho nhân sĩ phương Nam Trung Quốc sùng thượng chủ nghĩa cá nhân và truyền thống luyện đan. Cát Hồng cho rằng:

> Con người nếu biết nhất thì muôn sự đều thấu triệt. Người biết nhất thì không điều gì không biết. Người không biết nhất thì không biết bất cứ điều gì. Đạo khởi ở nhất, cái đáng quý là có gì có thể so với nhất. **(Địa chân)**[49]

Tương tự như Isabelle Robinet đã chỉ ra, "sự diễn dịch lý số *Chu dịch* thời Lưỡng Hán hết sức sôi động, về sau dần biến mất trên vũ đài quan phương. Nhưng trong truyền thống Đạo giáo, nó vẫn theo nguồn sâu tuôn mãi, đồng thời được Tân Nho gia thời Lưỡng Tống (Bắc Tống và Nam Tống) tiếp thu. Tân Nho gia thời Lưỡng Tống chỉ là nhen lại ngọn lửa được Đạo gia bảo lưu, đến nay ngọn lửa đó vẫn được lưu truyền"[50].

---

[49] Bão Phác Tử nội thiên (Traité interne du Maïtre qui embrasse la simplicité), chương 18, ZZJC, tr. 92, bản dịch của Kristofer Schipper in trong: Le Corps taoïste: corps physique, corps social, sđd, Paris, Fayard, 1982, tr. 175. Đối với Baopuzi neipian (Traité interne) (Bão Phác Tử nội thiên), xem bản dịch của James R. Ware, Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D.320 (Thuật luyện đan, y thuật và tôn giáo của Trung Quốc năm 320), 1966, New York, Dover, 1981 tái bản, và bản dịch của Philippe Che, Ge Hong. La Voie des divins immortels. Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian (Cát Hồng: Đạo của thần linh bất tử - Bão Phác Tử nội thiên đối thoại), Gallimard, 1999. Đối với Bão Phác Tử ngoại thiên (Traité externe), xem bản dịch của Jay Sailey, The Master Who Embraces Simplicity. A Study of the Philospher Ko Hung, A.D. 283-343 (Bão Phác Tử: Bàn về triết nhân Cát Hồng), San Francisco, Chinese Materials Center, 1978. Về Cát Hồng, tham khảo Gertrud Güntsch, Ko Hung. Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines

Hsien (Thần tiên truyện của Cát Hồng và hình tượng tiên nhân), Bern, Peter Lang, 1988.

[50] *Histoire du taoïsme (Lịch sử Đạo giáo), tr. 50. Cùng một tác giả, tham khảo Introduction à l'alchimie intérieure (Giới thiệu thuật nội đan của Đạo giáo), Paris, Cerf, 1995.*

PHẦN IV
ĐẠI CHẤN ĐỘNG PHẬT GIÁO

(thế kỷ I - X)

Chương 14
Buổi đầu Phật Giáo đến Trung Quốc (thế kỷ I - IV)

Khoảng thế kỷ III và IV, thế giới quan và hệ thống giá trị hình thành trong vòng bốn thế kỷ thời Lưỡng Hán dần dần đổ vỡ khiến cho chủ nghĩa cá nhân có điều kiện phát triển. Phật giáo từ Ấn Độ truyền sang cũng đem đến một nhân sinh quan hoàn toàn mới, làm rung chuyển toàn bộ rường cột tư tưởng Trung Quốc. Đến tận triều nhà Đường vào thế kỷ VIII mới xem như có sự dung hội thực sự giữa Phật giáo với tư tưởng Trung Quốc.

Nguồn gốc của Phật giáo Ấn Độ

Tại Ấn Độ, Phật giáo đã tạo nên những chấn động. Phật giáo khởi đầu từ Thích Ca Mâu Ni (Gautama Sâkyamuni, khoảng 560-480 Tr.CN), người cùng thời với Khổng Tử. Thích Ca Mâu Ni là vương tử của một tiểu vương quốc dưới chân núi Himalaya, lớn lên

trong sự xa hoa hưởng lạc; về sau nhân bốn lần xuất du, trước sau đã thấy những người già, người bệnh, thi thể và một nhà tu hành cầm bát khất thực, cảm nhận được "hết thảy mọi hư huyễn" (mâyâ), ông quyết định bỏ nhà ra đi, lựa chọn cuộc sống khất thực tu hành. Ba mươi lăm tuổi, đạt chính quả dưới gốc cây *bồ đề* (bodhi), được gọi là Phật Đà, "bậc giác ngộ" (bouddha). Sau đó, ông dành hết phần đời còn lại để truyền đạo, 80 tuổi vào cõi *niết bàn.*

Thuyết giáo của nhà Phật mang tính phổ quát, vượt ra khỏi sự hạn chế của *Áo nghĩa thư* (Upanishad) cùng nghi lễ Vệ đà và chủ nghĩa duy trí trong xã hội đẳng cấp Ấn Độ. Tuy nhiên, nó cũng dung hội một số yếu tố trong tư tưởng Ấn Độ như *nghiệp (karma)* và quan niệm luân hồi tái sinh, cấu thành nền tảng lý luận cho rằng nghiệp hoặc việc làm của chúng sinh ở đời trước quyết định đến sự đầu thai ở kiếp sau. Sự sinh tồn, theo đó không bị giới hạn vào một kiếp tồn tại có mở đầu và có kết thúc; mà căn cứ vào nghiệp tốt hoặc nghiệp xấu đã tích lũy trong vô số kiếp trước, tạo nên sợi dây nhân quả vô tận của những hình thức tồn tại khác nhau (thần, người, súc sinh, hồn ma…).

Nghiệp, chỉ việc làm, hành vi. Hết thảy mọi hành vi đều có một kết quả hoặc một quả, hoặc tốt hoặc xấu. Cho nên, "hành" không phải là cục bộ và trung tính, nó là sự thai nghén của kết quả tự thân. "Thảy mọi vật tồn tại đều có nghiệp hành: sinh vật, vật không có sinh mệnh, động vật, người và thần, chỉ tồn tại trong hệ thống tồn tại do nhân quả tạo nên, thời khắc này và hành vi sau đó chịu sự chế định của hành vi phát sinh từ trước, lại quyết định các hành vi tiếp sau"[1]. Quy tắc của *nghiệp* khiến tồn tại phải căn cứ vào tính chất và chất lượng của hành vi trong quá khứ mà tái sinh, tồn tại là "sự kế thừa" của hành vi tự thân trong quá khứ. *Hành* giống như gen trong tất cả mọi vận hành, lý luận về *nghiệp* trở thành một loại hành vi "di truyền". Minh chứng thể hiện ở đoạn đối thoại dưới đây giữa nhà sư Ấn Độ Na Ca Tê Na (Nâgasena [Tỉ Khưu Na Tiên]) với quốc vương Di Lan Đà (Ménandre, thế kỷ II Tr.CN) của Hy Lạp thuộc Ấn Độ, một người khát khao lĩnh hội giáo lý nhà Phật:

---

[1] *Tham khảo Guy Bugault, La Notion de Prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna - Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique (Khái niệm Bát nhã hay trí tuệ trong Đại thừa - Xuất phát của tri và vô tri theo cách lý giải thần bí của Phật giáo), Paris, Publications de l'Institut de Civilisation indienne (Nxb. Viện Nghiên cứu văn minh Ấn Độ), 1968, tr. 25.*

Na Ca Tê Na, tại sao người với người lại khác nhau? Tại sao có người số mệnh dài lâu, có người số mệnh ngắn ngủi? Có người tráng kiện mạnh khỏe, có người bệnh tật yếu nhược? Có người dung mạo đẹp đẽ, có người xấu xí? Có người có quyền, có người vô năng? Có người giàu, có người khốn khó? Có người ra đời cao sang, có người thấp hèn? Có người thông minh, có người ngu tối?

- Hỡi đấng quân vương vĩ đại, tại sao cây cối mỗi loài không giống nhau? Tại sao chúng lại có giống khác biệt, có loài chát, có mặn, có đắng, có chua, có cứng, có mềm?

- Là vì hạt giống khác nhau, tôi nghĩ vậy.

- Tương tự, con người do hành vi sai biệt mà không giống nhau. Bậc giác ngộ (Phật) nói: "Chúng sinh lấy nghiệp do mình tạo ra làm tài sản để lại, chúng sinh là kẻ kế thừa nghiệp của chính mình, con cháu, cha mẹ hay nô bộc đều có nghiệp: nghiệp phân biệt người sang kẻ hèn.[2]

Hạt giống trở thành hình tượng kinh điển để miêu tả quá trình của nghiệp, trong đó sự tái sinh thành tốt hay xấu không phải là phần thưởng hay hình phạt, mà chỉ là kết quả tự nhiên của một số kiểu hành vi nào đó. Cống hiến của lý luận nghiệp báo trong Phật giáo là ở chỗ đã nhấn mạnh ý đồ của hành vi mà không phải là công năng của hành vi, cho rằng hành vi chỉ là phát lộ của ý đồ. Ý đồ trong lòng, sự xung động ở trong lòng là công cụ phát động của nghiệp, từ đó bắt đầu truyền dẫn nhân quả. Đây chính là lý do tại sao trước hết Phật giáo muốn trừ bỏ ý đồ, trừ bỏ hết mọi dục vọng bị cho là dẫn đến *khổ (duhkha)*. Từ *duhkha* chỉ sự không hài lòng, chỉ trạng thái không an nhiên thường trực, đặc trưng của trạng thái tồn tại của chúng sinh dưới sự bó buộc và khống chế của vòng xoay *luân hồi* (samsâra, trong đó gốc từ sar-, ý chỉ "chảy xuôi", "phiêu bạt mãi mãi", là dòng chảy không ngừng, phổ biến của tồn tại). Tín ngưỡng linh hồn tái sinh vốn đã ăn sâu bén rễ trong văn hóa Ấn Độ, gắn với trạng thái bị giới hạn, cũng gắn với cảm thức không viên mãn và không lâu bền. Như Thérèse d'Avila nói: "Dục vọng của chúng ta không có thuốc chữa".

---

[2] *Đoạn đối thoại được dẫn theo Milinda-panha (Những câu hỏi của Di Lan Đà) được viết bằng văn hệ ngữ Nam Phạn (Pa-li) (văn bản gốc nói về Nghiệp (karma), nghiệp (karma) trong tiếng Bắc Phạn (sanscrit), xem bản dịch của Louis Finot, dịch năm 1923, tái bản trong "Connaissance de l'Orient" (Tri thức phương Đông), Paris, Gallimard, 1992, tr. 111-112.*

Tất cả mọi tồn tại là vô thường gây nên khổ. Huyễn giác lớn nhất của chúng ta - cũng là trực quan trung tâm của Phật giáo - chính là tin rằng mỗi người chúng ta đều có một bản "ngã" trường tồn: đây chính là trở ngại để đạt đến cái tuyệt đối. Căn cứ vào thuyết "vô ngã" (an-ātman), sự tồn tại của con người có thể quy giản thành năm dạng tập hợp của các hiện tượng thuần túy (sắc, thụ, tưởng, hành, thức) (skandha [ngũ uẩn]), đã cấu thành nên yếu tố cơ bản của "cá thể" mang ý nghĩa phổ biến. Huyễn giác ở chỗ muốn thêm một khái niệm "ngã" vào *ngũ uẩn*. "Ngã" đem đến cho ngũ uẩn một biểu tượng thống nhất, bền lâu, song lại khiến chúng ta bị trói buộc vào vòng xoay sinh tồn. Bernard Faure nói cực kỳ chính xác: "Khái niệm vô ngã, về cơ bản, chính là điểm khu biệt rõ ràng giữa đạo Phật với các học thuyết hoặc tôn giáo khác. Khái niệm này cũng cực kỳ khó nắm bắt, là vì nó trái ngược với tín niệm vốn có của chúng ta. [...] Toàn bộ bản thể luận, đối với niềm tin vào tồn tại và thực thể, đều đổ vỡ. Trung tâm của tồn tại và vật, không còn có ánh sáng hiện thực cuối cùng này, người Ấn Độ cho rằng cái *ngã* (ātman) này là phần cá thể được tuyệt đối hóa, là nguyên tắc cuối cùng thuộc nơi sâu nhất của chính ta hoặc giả là dấu ấn của Bà la môn (Brahman). Sau những trạng thái tình cảm hay tinh thần, tư tưởng hoặc hành vi, không thể tìm thấy bất cứ nguyên tắc nào cho sự liên kết và thống nhất vĩnh viễn của *ngã*. Có tư tưởng, nhưng không có chủ thể tư tưởng. Khái niệm của cái tồn tại đằng sau chủ thể hành động, hành vi chỉ là một sự nhầm lẫn do ngôn ngữ tạo ra. [...] Phía sau hành vi không có vật, chẳng có người: không có chủ thể, không mang hàm nghĩa về tính chủ thể"[3].

---

[3] Tham khảo: Bouddhisme, philosophies et religions (Phật giáo, triết học và tôn giáo), Flammarion, 1998, tr. 170-172.

Mục tiêu cuối cùng là chấm dứt dục vọng. Dục vọng một khi bị dập tắt thì không sinh ra *nghiệp*, luân hồi dừng lại, đó là tiêu chí đạt đến *niết bàn* (nirvâna). Không chỉ thoát khỏi vòng luân hồi ngũ thụ sinh tử, còn cần phải đạt đến trung tâm, trục trung tâm, đó là nơi duy nhất thoát ly khỏi sự hư vô bất tận của luân hồi vĩnh viễn. Chính ở trung tâm của sự tĩnh tại này, có thể thấy rõ hết thảy nỗi *khổ* và hỗn loạn của *luân hồi* mà con người ta cảm nhận được khi truy cầu ở bên ngoài mà đi lệch khỏi trọng tâm.

Tứ pháp ấn

"Hết thảy đều là khổ", là phép thứ nhất của *tứ diệu đế* hay *tứ pháp*

ấn, là sự khai thị của Phật Đà sau khi chứng ngộ tại Ba La Nại (Bénarès):

> Này các tỷ kheo (tăng nhân), đây là chân lý về nỗi khổ (khổ đế). Sinh ra là khổ (sinh khổ), già đi là khổ (lão khổ), đau ốm là khổ (bệnh khổ), chết là khổ (tử khổ); oán ghét mà phải hội hợp là khổ (oán tăng hội khổ), yêu thương mà phải xa cách là khổ (ái biệt ly khổ), cầu mà không được là khổ (cầu bất đắc khổ); vì sự kết hợp của ngũ uẩn mà khổ (ngũ thụ uẩn khổ).
>
> Đây là nguyên nhân của các nỗi khổ (tập đế). Dục vọng (tanha) sinh ra tái tồn tại và tái sinh thành, có liên quan với sự tham dục, tìm thấy một lạc thú mới trong chốc lát, nó là ham muốn của cảm giác khoái lạc, là ham muốn tồn tại và sinh thành, là ham muốn không tồn tại (tự ngã - hủy diệt).
>
> Đây là chân lý về sự diệt khổ (diệt đế). Đó là chấm dứt hoàn toàn mọi dục vọng: xem nhẹ nó, buông bỏ nó, giải thoát khỏi nó, không còn bám víu.
>
> Đây là chân lý về con đường diệt khổ (đạo đế). Tám con đường chân chính (bát chánh đạo): cái nhìn, hiểu biết chân chính (chính kiến), suy nghĩ chân chính (chính tư duy), ngôn từ chân chính (chính ngữ), hành vi chân chính (chính nghiệp), cách thức sống chân chính (chính mệnh), nỗ lực chân chính (chính tinh tiến), ý niệm chân chính (chính niệm), giới định chân chính (chính định).[4]

---

[4] *Walpola Rahula dịch, L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciennes (Giáo hóa của Phật Đà trong kinh văn nguyên thủy), Paris, Nxb. du Seuil, 1961, tr. 123.*

Ngay từ đầu, Đức Phật đã đặt ra những vấn đề lớn mang tính nền tảng, sự thấu triệt của những vấn đề đó, đối với các nhà tư tưởng Trung Quốc có thể nói là được nghe những điều chưa từng nghe. Đức Phật thường được xem như thầy thuốc, ngài bắt đầu chẩn đoán về tình trạng của con người, cho rằng con người tất thảy bị ràng buộc bởi khổ, chỉ có thoát ly khỏi khổ mới có thể giải thoát. Điều này khác rất xa so với những thảo luận về "tính người" của Nho gia. Sự giáo hóa độc đáo của Đức Phật trước hết là một dạng phương pháp giải thoát, vừa là phương pháp trị liệu, vừa là trí tuệ, không giống với những suy cứu trừu tượng thiếu logic và luận

biện được Phật giáo Ấn Độ sau này sử dụng để thuyết phục tín đồ.

Sự giáo hóa, dẫn dắt của Phật lấy tu hành làm tôn chỉ, được phát triển trong *Đạo đế* thuộc *Tứ thánh đế*. *Bát chính đạo* chỉ rõ con đường giải thoát, tất cả gồm ba cách thức: *Khai thị Ba La Nại* (Ba La Nại khai thị) đề cập đến "chính hành, chính mệnh, chính tinh tiến/tấn" trong thực tiễn đạo đức; "chính niệm, chính định" có liên quan đến sự mặc tưởng, tĩnh tọa; còn có "chính kiến, chính tư duy và chính ngữ" thuộc lĩnh vực trí tuệ. Đối với các khái niệm cơ bản, các tông phái Phật giáo khác nhau không có sự khác biệt, sai biệt chủ yếu nằm ở phương pháp đạt đến giác ngộ.

Nguyên tắc đạo đức là giai đoạn chuẩn bị của sự thực hành tâm linh. Quy tắc cho tăng và tục khác nhau. Tập thể tăng nhân (sangha: tăng già) được cho là tập thể tinh anh. Yếu tố *tiên thiên* trong đời sống thế tục không phù hợp với đòi hỏi của sự thực hành tâm linh. Với đời sống tu đạo mang hình thức tự viện, tập thể tăng nhân có một hệ thống giới luật (vinaya: cuối cùng cấu thành một bộ phận trong kinh điển Phật giáo): không bạo động, giữ sự thanh bần, độc thân. Điều giới luật cuối cùng tự nó vấp phải sự kiêng kỵ của xã hội Trung Quốc vốn lấy gia tộc và sự tế tự của đời sau làm gốc rễ. Người Trung Quốc cho rằng, "xuất gia 出家" chính là không còn thờ phụng cha mẹ, chính là tuyệt tử tuyệt tôn. Hơn nữa, xuất gia tu hành là sự tiếm vượt khỏi kết cấu gia đình và chính trị, tạo thành hiện tượng chưa từng có ở Trung Quốc trước đó, đồng thời trở thành căn nguyên của hành vi bạo lực và bức hại đối với Phật giáo.

Với những cư sĩ tại gia, cơ hội để đạt đến niết bàn cơ hồ rất nhỏ. Người [tu hành] tại gia rất chú trọng đến khái niệm nghiệp, so với các khái niệm trừu tượng khó hiểu trong Phật pháp, đây là khái niệm dễ hiểu hơn. Quy phạm đạo đức cơ bản của người tại gia có thể khái quát gồm tụng "tam quy y" và giữ "ngũ giới". Đó là ba câu rất dễ nhớ, tất cả cần được tụng 3 lần:

Quy y Phật

Quy y Pháp

Quy y Tăng.

Ngũ giới (Năm điều răn), chỉ không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói xằng, không uống rượu[5].

Tinh thần tu tập là một chỉnh thể của tu hành, có thể dùng một thuật ngữ chung: *Du già* (Yoga)[6]. Khi bản thân hoàn toàn thích

ứng với đời sống tâm linh, thì có thể bắt đầu thiền định hoặc tĩnh quan - *tam ma địa* (samâdhi [Tam muội], cùng với từ "synthesis" của Hy Lạp xưa [chỉ sự tổng hợp] có chung một gốc): dùng một loại phương pháp để thu hẹp phạm vi chú ý, ý chí sẽ quyết định thời gian là dài hay ngắn, sau cùng đạt đến sự tĩnh lặng hoàn toàn, như tấm gương sáng hay mặt hồ không gợn sóng. Luyện tập tinh thần, tập trung vào phạm vi quán chú, đến mức không còn bị ảnh hưởng bởi những dục vọng và tham dục không ngừng của thế giới bên ngoài, nhằm đạt đến nguyên tắc sau cùng của trí tuệ.

---

[5] Tham khảo Edward Conze, Le Bouddhisme dans son essence et son développement (Phật giáo trong bản chất và sự phát triển, dịch từ tiếng Anh, công trình ấn hành năm 1951), Paris, bộ sưu tập, tủ sách "Thư viện nhỏ Payot", 1978, tr. 99. Cùng một tác giả, tham khảo: Buddhist Scriptures, selected and translated (Tuyển dịch kinh Phật), Harmondsworth, Penguin Books, 1959. Tham khảo: Takakusu Junjirô, The Essentials of Buddhist Philosophy (Những vấn đề căn bản của triết học Phật giáo), 1947, tái bản, Honolulu, University of Hawaii Press, 1956; Wiliam Theodore Debary (chủ biên), The Buddhist Tradition (Truyền thống Phật giáo), New York, Modern Library, 1969; Lilian Silburn (chủ biên), Le Bouddhisme (Phật giáo), Fayard, 1977, tái bản năm 1997 dưới nhan đề Aux sources du bouddhisme (Tìm hiểu nguồn gốc đạo Phật); Peter Harvey, An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices (Nhập môn Phật giáo: giáo lý, lịch sử và thực hành), Cambridge University Press, 1990 (được dịch sang tiếng Pháp dưới nhan đề Le Bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques (Phật giáo, giáo lý, lịch sử và thực hành), Nxb. du Seuil, 1993); Bernard Faure, Le Bouddhisme (Phật giáo), Flammarion, tủ sách "Dominos", 1996; và Bouddhisme, philosophies et religions (Phật giáo, triết học và tôn giáo) (tham khảo chú thích số 3 ở trên); Philippe Cornu, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme (Từ điển bách khoa Phật giáo), Nxb. du Seuil, 2001.

[6] Từ yoga (gốc từ chữ yuj), nghĩa ban đầu là "đóng vào", "đặt dưới ách", chỉ sự "liên kết", thông thường dùng với nghĩa bị động, chỉ "bị điều chỉnh", hoặc "sự điều chỉnh nội tại". Từ yoga có thể được giải thích là hệ thống phương pháp nhằm thay đổi trạng thái ý thức thông qua ngồi thiền, "mộng tỉnh", nghi quỹ... ý là điều chỉnh lại, đồng thời thay đổi quan hệ với chính mình, thân thể, thế giới.

Trí tuệ *bát nhã* này (prajnâ) tiêu biểu cho kết quả tu hành Phật giáo, được lý giải là "quán chiếu của *chư pháp* (dharma)", hoặc dùng một câu hơi mâu thuẫn để nói là "biết khắp" mọi sự lý, nhưng lại không đắc bất cứ một pháp nào. *Bát nhã* là một dạng năng lực mà con người có thể đạt được thông qua tu hành tĩnh tọa, có thể thấy thực tại như nó vốn có, không phải là ảo giác. Cũng chính là nói, ý thức được sự hội hợp của các hiện tượng giả tạm hoặc giả nhận thức được rằng *chư pháp* mới là "tồn tại" duy nhất. Như là kết quả cuối cùng của phân tích giản hóa, *chư pháp* là

nơi quy kết cuối cùng của các yếu tố kinh nghiệm. *Chư pháp* chỉ vật như nó vốn có, dùng theo cách nói của Phật, tự tính (svabhâva) là không, nằm trong "chân như" (tathatâ) thuần túy, hoàn toàn không "gói bọc" vào khái niệm. "Chân như" là "sự thực của chân như vạn vật trong chân lý tuyệt đối, là bản tính đích thực của vạn vật; nó không có định nghĩa, chỉ là sự tồn tại thuần túy. Có thể nói, nếu niết bàn là không tồn tại thuần túy, thì chân như lại là tồn tại thuần túy: đó là hai góc độ rạch ròi của một chân lý tuyệt đối"[7]. Tóm lại, thuật ngữ *chư pháp* đồng thời chỉ vật và cái lý của sự vật. Đặt *chư pháp* vào trong chân tính bản nhiên, tương ứng với pháp (Dharma), tức là Phật pháp (tiếng Trung dịch thành pháp 法).

---

[7] Jacques May, "La philosophie bouddhique idéaliste" (Triết học của Duy Thức tông), Études asiatiques, 25 (1971), tr. 315.

Sự biến đổi trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ

Phật giáo nguyên thủy - lưu truyền về sau có kinh văn bằng chữ Pali là *Thượng tòa bộ* (Theravâda) và kinh Phật tiếng Phạn *Thuyết nhất thiết hữu bộ* (Sarvâstivâda) - đã chỉ ra con đường để giải thoát cá nhân, lấy việc tu thành bậc A La Hán (arhat) và "vô quy" làm lý tưởng. Khoảng năm 250 Tr.CN đã xuất hiện một phái mới gọi là "Đại thừa" (Mahâyâna), cho rằng Phật giáo nguyên thủy quá hẹp, gọi là "Tiểu thừa" (Hinayâna). Con đường giải thoát thoạt tiên chỉ dành cho tầng lớp tinh hoa tăng viện, Đại thừa mở ra con đường cho chúng sinh, cho rằng chúng sinh đều có Phật tính, chúng sinh đều có thể giác ngộ. A La Hán của Tiểu thừa tự tìm chứng quả cho bản thân, không còn bị rơi vào vòng khổ não của luân hồi. Đại thừa đưa ra *Bồ đề tát đỏa* (Bodhisattva [bồ tát]), "bậc giác ngộ" - điển hình của đức đại từ bi, chỉ cần chúng sinh chưa vào niết bàn thì Bồ tát cũng quyết không vào niết bàn. Tóm lại, Đại thừa chỉ ra mâu thuẫn nội tại của Tiểu thừa nằm ở chỗ coi sự phủ quyết vạn vật* là tuyệt đối, chỉ tìm đến chứng quả A La Hán, và như vậy là quay về khẳng định cái tôi cá thể.

Đại thừa bắt đầu dựa vào *kinh* Phật (sutra) để truyền pháp, kinh thoạt tiên chỉ "sợi dọc"[8], trong Phật giáo, chỉ kinh văn ghi lại những giảng thuyết do đích thân Phật nói ra. Văn bản kinh điển Phật giáo là khối lượng sách vở vĩ đại trong truyền thống cổ xưa. *Kinh* chỉ là một trong "tam tạng" (Tripitaka), hai tạng còn lại một dành cho *luật* (Vinaya) trong đời sống tăng viện, một là *luận* (Sâstra hoặc Abhidharma, "pháp luận").

Sau khi Phật lìa xa cõi thế, học thuyết của ngài ảnh hưởng quanh khu vực sông Hằng (Gange) hơn hai thế kỷ. Khoảng giữa thế kỷ III Tr.CN, cũng chính vào thời kỳ phát triển của Phật giáo Đại thừa, Phật giáo bắt đầu truyền bá ra các nơi. Theo hướng Nam truyền xuống Tích Lan, theo hướng Tây Bắc truyền đến Gândhâra, Cachemire và vương quốc Scythes ở Bắc Ấn Độ. Sau đó men theo Trung Á, đến tận Đôn Hoàng của Trung Quốc. Tiểu thừa chủ yếu dừng chân ở khu vực Nam Á (Tích Lan, Miến Điện, Campuchia, Xiêm La, Lào), truyền bá mạnh mẽ chưa từng thấy vào Trung Quốc, đồng thời lan rộng ra toàn bộ "vành đai văn hóa chữ Hán" (Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam, Tây Tạng).

---

[8] Chúng ta tìm thấy trong từ kinh (sutra) văn hệ Bắc Phạn phép ẩn dụ tương tự như "text" trong tiếng Pháp, và "kinh" (經) trong chữ Hán, như chúng ta đã thấy (chương 2), từ này biểu thị kinh điển nói chung, trong đó bao gồm cả kinh Phật. Tham khảo: Roger Corless, "The Meaning of Ching (Sutra?) in Buddhist Chinises" (Hàm nghĩa của "kinh" trong Phật giáo Trung Quốc), Journal of Chinese Philosophy (Tạp chí Triết học Trung Hoa), 3, 1 (1975), tr. 67-72.

** Phủ quyết - bằng lời nói, suy nghĩ, hành vi - đồng thời đối nghịch với thế giới, và cũng khẳng định nó.*

Phật giáo tại Trung Quốc thời Lưỡng Hán

Từ thế kỷ I, Phật giáo lần đầu tiên xuất hiện trên lãnh thổ Trung Quốc, đã bắt đầu quá trình dung hội giữa Phật giáo Ấn Độ vốn có lịch sử phát triển rất lâu đời với văn hóa Trung Quốc, trải qua mấy thế kỷ, ảnh hưởng sâu xa không thể lường xiết. Điều cần đề cập là, trước khi Cơ Đốc giáo truyền vào, Phật giáo là phương thức tâm linh và là văn hóa ngoại lai đầu tiên được truyền bá một cách phổ biến nhất tại Trung Quốc khi nước này vừa mới thiết lập bản sắc văn hóa Hán một cách mạnh mẽ. Sau khi triều Hán sụp đổ, xã hội Trung Quốc đồng thời phải chịu đựng sự song tổn về tinh thần và thể chất, tình trạng phân liệt kéo dài ba thế kỷ, Phật giáo nhân cơ hội này cắm rễ vào Trung Quốc. Nó bắt đầu từ sự khuyết thiếu của tư tưởng Nho gia: vượt lên trên sự phân biệt đẳng cấp vốn có; quan niệm về bến bờ giác ngộ để lên tới miền cực lạc hay địa ngục đều dành cho tất cả mọi người; quan niệm về nghiệp đặt mọi người vào vị trí như nhau; nhất là Phật giáo cho rằng mỗi người đều có hạt giống mang Phật tính (bouddhhéité), đây là hạt giống có thể nhờ vào giảng thuyết của Bồ tát để đơm hoa kết trái.

Truyền thuyết cho rằng quá trình truyền bá Phật giáo tại Trung

Quốc bắt đầu từ thời Đông Hán. Một đêm, Hán Minh Đế (tại vị năm 58-75) mơ thấy một thần linh sắc vàng bay đến trước cung điện của ông. Người vàng này về sau được xác nhận là Phật [Phù đồ], một số sứ giả được phái đến Tây Vực để tìm hiểu nguồn cơn, sau khi họ trở về thì chùa Bạch Mã ở Lạc Dương[9] được khởi dựng. Căn cứ vào sách *Mâu Tử lý hoặc luận* của một vị giáo đồ Phật giáo Trung Quốc ở phương Nam cuối thế kỷ II, sứ giả do Minh Đế phái đi Tây Vực, khi về nước đã mang theo *Tứ thập nhị chương kinh* (bộ kinh 42 chương)[10]. Trên thực tế, bắt đầu từ thế kỷ I đã có dấu tích không thể nghi ngờ về sự xuất hiện của Phật giáo ở Trung Quốc[11]. Từ rất sớm, ở Lạc Dương đã tổ chức một trung tâm dịch kinh Phật, rất nhiều nhà sư nước ngoài từ Parthia, Scythia, Ấn Độ hay Sogdiane đều tham dự và hợp tác để dịch kinh. Trong số đó, An Thế Cao là nhân vật nổi tiếng nhất. Ông là nhà sư nước Parthia (An Tức), đại để năm 148 đến Lạc Dương trong thời kỳ Hoàn Đế trị vì, sống ở Trung Quốc hơn 20 năm để truyền bá Phật giáo, đã bồi dưỡng được hàng loạt nhà sư Trung Quốc, trong đó có nhà sư đầu tiên của Trung Quốc là Nghiêm Phù Điều [còn gọi là Nghiêm Phật Điều] (cuối thế kỷ II)[12].

---

[9] Đoạn này tiêu biểu cho sự du nhập của Phật giáo ở Trung Quốc, tham khảo Henri Maspéro, "Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming" (Khảo chứng về việc Hán Minh Đế nằm mơ rồi sai sứ cầu kinh), Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Tập san Viện Viễn Đông Bác cổ), 10 (1910), tr. 95-130. Cùng một tác giả, "Comment le bouddhisme s'est introduit en Chine" (Bình luận về việc Phật giáo du nhập vào Trung Quốc) (1940), được đăng lại trong: Le Taoïsme et les Religions chinoises (Đạo giáo và các tôn giáo Trung Quốc), Gallimard, 1971, tr. 279-291. Tham khảo: Paul Demiéville, "La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise" (Sự thâm nhập của Phật giáo vào truyền thống triết học Trung Quốc), Cahiers d'histoire mondiale (Tập san lịch sử thế giới) (Unesco, Neuchâtel) 3, 1 (1956), tr. 1-38.

[10] Mâu Tử ngữ lục là một sự biện hộ cho đạo Phật của một giáo đồ Phật giáo Trung Quốc, văn bản này đáng bị nghi ngờ. Nội dung trọng tâm của sách này hoàn thành vào cuối thời Hán, song đến thế kỷ V toàn bộ nội dung đều được thêm thắt và tu sửa. Về bản dịch, tham khảo: Paul Pelliot, "Meou-tseu, ou les doutes levés" (Khảo cứu về Mâu Tử), T'oung Pao, 19 (1920), tr. 255-243; và John P. Keenan, How Master Mou Removes our Doubts: A reader- Respons Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun (Giải bỏ nghi hoặc của Mâu Tử như thế nào: Bản dịch Mâu Tử lý hoặc luận), Albany, State University of New York Press, 1994.

Tứ thập nhị chương kinh, theo truyền thuyết, là bản kinh Phật đầu tiên được du nhập vào Trung Quốc đồng thời được dịch sang tiếng Trung Quốc (khoảng năm 67). Nguồn gốc của bộ kinh này không đáng tin, rất có thể là một bộ kinh ngụy tạo.

[11] Tham khảo Erik Zurcher, Han Buddhism and the Western Region (Phật

giáo và Tây Vực thời Hán), trong W. L. Idema & E. Zurcher (chủ biên), Thought and Law in Qin and Han China. Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday (Tư tưởng và pháp chế thời Tần-Hán: Tập sách nhân mừng thọ 80 của giáo sư Hà Tứ Duy), Leyde, Brill, 1990, tr. 158-182.

12 An Thế Cao, Nghiêm Phù Điều, còn có tiểu sử của các nhà sư Trung Quốc quan trọng khác trong khoảng thế kỷ II - VI, đều có thể tìm thấy trong sách Cao tăng truyện do Tuệ Kiểu (mất năm 554) biên soạn, Trung Hoa thư cục, Bắc Kinh, 1992. Đối với bản dịch, tham khảo: Robert Shih, Truyện về các vị cao tăng (Cao tăng truyện) của Tuệ Kiểu, Louvain, Institut orientaliste (Viện Đông phương), 1969.

Thời Lưỡng Hán, hứng thú của người Trung Quốc đối với đạo Phật tập trung vào các quan niệm về *linh hồn bất tử, luân hồi* và *nghiệp*. Những quan niệm này thoạt đầu được giải thích là "gánh sự báo ứng" trong quan niệm Đạo giáo: tổ tiên tích thiện hoặc làm điều ác có thể ảnh hưởng đến số mệnh của đời sau; cá nhân vì điều ác do người đời trước tạo nên mà chịu trừng phạt. Đạo gia nhấn mạnh tính tập thể của việc chịu phạt, còn quan niệm về nghiệp của Phật giáo đem đến nét mới về trách nhiệm cá nhân[13].

Không có nền tảng hoàn chỉnh lâu dài, thoạt tiên người Trung Quốc gặp khó khăn trong việc lý giải về luân hồi tái sinh. Cho nên mới có niềm tin vào một "thần linh 神靈" bất tử vượt qua vòng luân hồi nhưng thân thể khi chết sẽ tan rã rồi biến mất. Quan niệm này chỉ là lấy lại quan niệm Đạo gia cho rằng vượt lên trên tinh thần, thậm chí cả thể xác còn tồn tại một "hồn thiêng". Đoạn văn sau đây có khả năng được biên soạn vào thời Tấn, cuối thế kỷ IV, bàn về quan niệm "tái sinh" kiểu Trung Quốc như sau:

Lành thay lời của Hướng sinh[14] cho rằng: "Trời là gì? Là tên gọi chung của muôn vật. Người là gì? Là một vật trong trời". Nhân đó để bàn, nay muôn vật có số lượng nhất định còn trời đất thì vô cùng. Vậy thì sự biến hóa của vô cùng chưa từng bắt đầu từ muôn vật. Muôn vật không nối tiếp sinh sôi, thì trời đất kết thúc. Trời đất không có kết thúc, thì biết là do có sự nối tiếp sinh sôi. Tìm trong những lời bàn cũ, cũng thấy nói rằng: "Muôn điều tiên liệu; quần sinh nối nhau suy tàn". Thánh nhân làm ra *Kinh Dịch*, đã đầy đủ đến tận cùng. "Thấu triệt tận cùng về thần thì biết được sự biến hóa", "thấu triệt tận cùng cái lý thì có thể hiểu trọn về tính"[15].

Nếu thần mà còn có thể thấu hiểu đến tận cùng thì cái có hình

không thể không có số lượng cụ thể. Vậy thì, con người và vật có số lượng nhất định, ta và cái khác có sự phân chia. Có cái không thể diệt để thành vô, cái khác không biến hóa thành ta. [Vạn vật] tụ tán, ẩn hiện, xoay chuyển tuần hoàn đến vô cùng…

Còn về thần và chất, là sự ngẫu nhiên của tự nhiên vậy. Ngẫu nhiên có biến hóa của ly hợp, sinh tử, chất có cái thế tụ tán qua lại. Người và vật biến hóa, thảy có tính riêng; tính có gốc của nó, cho nên lại có những vật tồn tại lâu dài. Tan ra dẫu hỗn độn, nhưng tụ lại thì không thể rối loạn. Ra đi càng xa, cho nên trở lại càng gần…

Phàm sinh ra khi nay chính là sinh ra của trước kia. Việc trải qua trong đời sống chính là việc cũ. Thân thể không có chỗ chất chứa, ý tứ đã tối tăm. Thảy không tự nhận ra, ai nói là hiểu được lẽ đó? Nay người bàn chỉ biết hướng đến cái tôi không phải của ngày nay, mà không biết cái tôi nay chính là cái tôi xưa vậy. Bậc đạt quan vì thế coi sống chết như nhau, cũng cho sống chết chỉ như thức và ngủ[16]. Chí lý thay lời đó![17]

---

[13] Tham khảo Jan Yun-hua, "The Chinese Understanding and Assimilation of Karma Doctrine" (Người Trung Quốc lý giải và tiếp thu nghiệp báo), in trong: Ronald W. Neufeldt (chủ biên), Karma and Rebirth: Poste-Classical Developments (Nghiệp và tái sinh: sự phát triển sau thời kỳ cổ điển), Albany, State University of New York Press, 1986, tr. 145-168.

[14] Hướng Tú (khoảng 223-300), một trong Trúc Lâm thất hiền, được cho là để lại một bản Trang Tử chú, xem chương 13, chú thích 30.

[15] Dẫn từ Hệ từ B3, và Thuyết quái 1 trong Kinh Dịch.

[16] Ý tưởng quý báu của Trang Tử, xem chương 4, "Mộng hay thực".

[17] Cánh sinh luận của La Hàm (khoảng năm 300-380) thời Đông Tấn, được đưa vào trang 30, tập 1 của tác phẩm Trung Quốc Phật giáo tư tưởng tư liệu tuyển biên, Trung Hoa thư cục, Bắc Kinh xuất bản thành nhiều quyển năm 1981, các đoạn sau đây cơ bản đều xuất xứ từ sách này.

Phật giáo Bắc truyền và Phật giáo Nam truyền

Quá trình truyền bá Phật giáo ở Trung Quốc có thể chia làm ba giai đoạn lớn. Giai đoạn chuẩn bị (thế kỷ III - IV), bị người Trung Quốc đương thời đưa ra tranh luận. Chỉ vào giai đoạn tiếp theo (thế kỷ V - VI), nguồn gốc Ấn Độ của nó mới hoàn toàn được nhận thức và khẳng định. Cùng với sự phồn vinh của văn hóa Trung Quốc thời Đường (thế kỷ VII - VIII), Phật giáo bắt đầu được Trung

Quốc hóa, nhưng lần này có thể nói là sự tiếp thu đích thực trên cơ sở hiểu kỹ lưỡng về đối tượng.

Giai đoạn thứ nhất, chịu ảnh hưởng của cục diện phân cắt thời Nam Bắc triều, phía Bắc và phía Nam Trung Quốc tự phát triển Phật giáo theo cách riêng. Năm 311, đô thành Lạc Dương của triều Tấn (265-420) rơi vào tay quân xâm lược Hung Nô (châu Âu gọi là Huns). Năm 316, Trường An bị vây hãm. Hai mốc niên đại này đánh dấu sự kết thúc nền thống trị Hán tộc kéo dài ba thế kỷ ở phía Bắc Trung Quốc. Chính quyền Hán tộc nhân đó dời xuống phía Nam, định đô ở Kiến Khang (nay là Nam Kinh), hàng loạt quan viên, kẻ sĩ, tăng lữ đi theo. Thời Đông Tấn, cuộc sống khá ổn định, đã hình thành nên một nền Phật giáo trí thức của tầng lớp sĩ đại phu. Sĩ đại phu về cơ bản dùng khái niệm "huyền học"[18] để giải thích Phật giáo, hy vọng đem truyền thống văn hóa của mình kết hợp với nội dung Phật giáo.

Phật giáo phương Bắc và Phật giáo phương Nam hoàn toàn không giống nhau. Phật giáo phương Bắc phát triển dưới sự trợ lực của chính quyền phi Hán tộc, rồi thành quốc giáo. Các tăng nhân phương bắc không có nhiều hứng thú với văn học và huyền học, nhiều người trong số họ là tham mưu chính trị, thậm chí quân sự, nhân tinh thông các bí thuật nên được trọng dụng. Ở phương Bắc, nơi bị chiến tranh chia cắt, chịu sự thống trị của "người man di", Phật giáo kiểu thành kính chiếm ưu thế, kiểu Phật giáo này quan tâm đến đạo đức, tĩnh tọa và thực hành tôn giáo. So sánh hai miền, miền Nam sản vật phong phú, nhìn nhận từ phương diện trí tính và tâm linh, tầng lớp kẻ sĩ bị bao phủ bởi sự mỏi mệt chán chường, nhìn thấu hồng trần hư ảo, cơ hồ gần như rơi vào phong khí suy đồi hưởng lạc của phái "thanh đàm". Sĩ đại phu đều tự nhận là người duy trì, kế thừa đạo, có nghĩa vụ đạo đức và chính trị, nhưng từ đây lại sa vào chủ nghĩa hoài nghi, hô ứng với thuyết "hết thảy đều là huyễn ảo" của nhà Phật.

Nam Bắc phân biệt đã tạo nên hai phong cách dịch kinh khác nhau. Cuối thời Đông Hán, việc biên dịch kinh Phật đã phát triển thành một kiểu ngôn ngữ ước định mà thành, mục đích rất đơn giản, chính là khiến văn dịch kinh Phật chữ Phạn trở nên thông tục, dễ hiểu. Bắt đầu từ thế kỷ IV, phương Nam xuất hiện một kiểu văn phong văn học hóa rất ưu nhã, sử dụng để biên dịch các đoạn kinh văn ngắn có tính tự thuật nhằm thu hút sự hào hứng của sĩ nhân.

---

[18] *Về "Huyền học", xem chương trước.*

Thiền (Dhyâna) và Bát nhã (Prajnâ)

Bắt đầu từ đầu thế kỷ III, không bao lâu sau khi triều Hán sụp đổ, Trung Quốc có hứng thú với hai nguyên tắc chủ yếu của Phật giáo, tương ứng với hai nhánh lớn của Phật giáo: *Thiền* (dhyâna, quán) và *bát nhã* (prajnâ, trí tuệ). Bát nhã chỉ toàn bộ các phương pháp tu hành mang tính minh xác, tiệm tiến của Phật giáo Ấn Độ, nhắm đến quán và tịnh, thuộc các tầng bậc trong thực chứng yoga. Từ nửa sau thế kỷ II càng phát triển hơn nhờ nhà sư An Thế Cao người nước Parthia tại Lạc Dương, càng thêm chú trọng đến các kiểu Thiền, nhất là các kinh văn thuộc *Thượng tòa bộ* của Tiểu thừa. Loại kinh văn này chủ yếu bàn về các kỹ thuật quán chú, hít thở và trừ bỏ dục vọng. Các kinh Phật được Trung Quốc dịch sớm nhất, rất nhiều kinh mượn vốn từ ngữ của Đạo giáo, đặc biệt chú trọng đến sự tu hành của Phật giáo, nhưng lại không phải là chân lý cơ bản của tôn giáo này. Chẳng hạn lời tự tựa trong sách chú *Đại an bát thủ ý kinh (Anâpâna-sutra)* của Thích Đạo An (312-385):

> An bát (anâpâna) là thở ra và hít vào vậy. Chỗ ký thác của đạo không đến đâu mà không phải dựa vào; chỗ ngụ của đức, không đến đâu mà không phải gửi gắm. Cho nên an bát gửi vào hơi thở để thành thủ, tứ thiền (dhyâna) ngụ vào xương cốt để thành định vậy. Ngụ ở hơi thở cho nên có khác biệt của sáu bậc, ngụ ở xương cốt cho nên có sự biện biệt giữa bốn cấp. Sai biệt về tầng bậc, bớt rồi lại bớt, cho đến khi vô vi. Có sự phân biệt theo các bước, quên rồi lại quên, cho đến khi đạt trạng thái vô ái dục vậy.[19]

---

[19] Anâpâna-sutra đã được An Thế Cao dịch ra tiếng Trung dưới thời Đông Hán với nhan đề Đại an ban thủ ý kinh. Lời tựa của Đạo An được in trong Trung Quốc Phật giáo tư tưởng tư liệu tuyển biên, tập 1, tr. 34. Bốn dhyâna, chỉ bốn phương thức tu hành nhằm vượt khỏi các hành vi theo thói quen và các kích thích mang tính cảm quan của chúng ta. Hai câu cuối dẫn dụng chương thứ 48 sách Lão Tử (xem chương 7, "Phản đạo hay huyền đạo?").

Phật giáo triều Hán trước hết dành cho đại chúng, nhấn mạnh thực hành thiền định, bên cạnh đó là các quan niệm về từ bi, tích *nghiệp*, sử dụng hình thức cung tiến tài vật cho tăng viện. Đối với đại chúng đã tiếp thu Đạo giáo, Phật giáo nói cho cùng chỉ là một biến thể mở ra một con đường mới cho sự trường sinh bất tử mà thôi[20], giữa Đạo giáo và Phật giáo không tránh khỏi khuynh hướng hỗn tạp, thậm chí "tận dụng" lẫn nhau. Theo cách nói của Đạo giáo, *Lão Tử* náu tích ở phương Tây, đi tới Ấn Độ, tại đó "hóa Hồ" rồi thành Phật. Cho rằng Phật là sự tái sinh của *Lão Tử*, có thể

thấy trong *Hóa Hồ kinh*. Sách này hoàn thành vào khoảng năm 300, đáp ứng nhu cầu đương thời, cho thấy quan hệ phức tạp giữa Phật giáo và Đạo giáo, là chủ đề của một cuộc tranh luận nổi tiếng vào thế kỷ IV, cuộc tranh luận này lại trỗi dậy vào thế kỷ VI - VII[21].

Erik Zürcher[22] từng nói về hiện tượng "lai tạp" trong tầng lớp đại chúng vượt xa so với tầng lớp tinh hoa, chẳng hạn sự tiếp thu tư tưởng Phật giáo của Linh Bảo tông trong Đạo giáo. Kinh văn của phái Linh Bảo đại để hình thành vào cuối thế kỷ IV, sự tiếp thu của phái Linh Bảo đối với Phật cơ hồ tự do hơn cả Mao Sơn tông (Thượng Thanh) phổ biến ở phương Nam. Mao Sơn tông xuất hiện sớm hơn mấy chục năm so với Linh Bảo tông, ra đời chủ yếu nhằm đối trọng với chính quyền phương Bắc[23]. Ví như một số kỹ thuật quán trong Phật giáo Đại thừa, có thể tạo nên hoặc chí ít là bổ sung vào các khái niệm tương tự của Đạo giáo. Sự phát hiện lời chú kinh Phật (Phật kinh chú ngữ, mantra hoặc dhâranî), đã củng cố cách nhìn của Đạo giáo đối với những văn bản trừ tà.

---

[20] Vu Hồng trong một nghiên cứu về "Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd centuries A.D)", Artibus Asiae, 47 (1986), tr. 263-316, nhận xét rằng đối với đa số mọi người vào thời Hán, Đức Phật là một vị thần ngoại lai, đã đạt đến sự trường sinh bất tử, có thể bay, có thuật biến thân, có thể phù hộ cho chúng sinh; sánh ngang những vị thần tiên của Đạo giáo như Xi Wangmu (Tây Vương Mẫu), và Dong Wanggong (Đông Vương Công) được đặt cùng nhau khi tế thần linh và trong tang lễ.

[21] Lão Tử ẩn tích ở phía Tây, xem chương 7, "Truyền thuyết". Những luận thuật chi tiết liên quan đến tranh luận "hóa thành người Hồ", tham khảo Kristofer Schipper, "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism", T'oung Pao, 80 (1994), tr. 62 và tiếp theo. Vào năm 520, trước mặt Hiếu Minh Đế triều Bắc Ngụy đã diễn ra một cuộc tranh luận giữa tín đồ đạo Phật và tín đồ Đạo giáo, cốt dựa vào văn tự (làm giả khi cần thiết) để làm bằng chứng, xác định xem rốt cục Phật có trước hay Lão Tử có trước. Đây chính là điều được nói đến trong cuốn kinh ngụy tạo Thanh tịnh pháp hạnh kinh: "Đức Phật sai ba vị đệ tử đến Trung Quốc giáo hóa. Nho đồng bồ tát được gọi là Khổng Khâu (Khổng Tử); Quang tịnh bồ tát được gọi là Nhan Uyên (đệ tử của Khổng Tử); Ma Ha Ca Diếp (đệ tử của Đức Phật) được gọi là Lão Tử".

[22] Tham khảo "Buddhist Influence on Early Taoism: A survey of Scriptural Evidence" (Từ kinh điển Đạo giáo tìm hiểu ảnh hưởng của Phật giáo đối với giai đoạn đầu của Đạo giáo), T'oung Pao, 66 (1980), tr. 84-147.

[23] Về phái Mao Sơn (hay Thượng Thanh, Mao Sơn tông) và Linh Bảo, chúng ta có thể tra cứu Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, chương 5 và chương 6 và "La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoisme" (Sự khai dẫn của phái Thượng Thanh trong lịch sử Đạo giáo), 2 tập, Paris, Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp, 1984; cũng như Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures" (Tìm hiểu nguồn gốc kinh văn Linh bảo tông), in trong: Michel

Strickkmann (chủ biên), Tantric and Taoist Studies (Nghiên cứu Mật giáo và Đạo giáo), tập 2, Bruxelles, Insitut belge des hautes Études, 1983, tr. 434-486; Michel Strickkmann, Le taoïsme du Mao chan. Chronique d'une révélation (Biên niên sử về thần khải của Đạo giáo Mao Sơn), Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.

Qua tu *Thiền*, Phật giáo đẩy con đường tu hành đến bát nhã [trí tuệ], bát nhã là sự tổng hợp quán tưởng về chân tướng cuối cùng của Phật tính và *pháp*. Truyền thống này lần đầu lưu hành ở Trung Quốc, quy công cho Lokaksema (Chi Lâu Ca Sấm) người nước Nguyệt Chi. Lokaksema đại để vào năm 167, gần như cùng thời với An Thế Cao người nước Parthia, cùng đến đô thành Lạc Dương nhà Hán, chủ trì việc phiên dịch kinh văn môn loại *bát nhã* (Prajnâ-pâramitâ, ý nghĩa theo mặt chữ là "trí tuệ hoàn mỹ")[24]. Kinh văn thuộc loại bát nhã đã thể hiện sự phát triển của phái Đại thừa Ấn Độ từ thế kỷ II Tr.CN về sau. Khoảng giữa thế kỷ III, Phật giáo Đại thừa bắt đầu bén rễ ở Trung Quốc, rất phổ biến trong Phật giáo trí thức của các sĩ đại phu phương Nam. Vào thế kỷ IV, cũng là thời điểm Đạo giáo chịu ảnh hưởng của Phật giáo, khu vực hạ lưu sông Dương Tử đã phát triển một dạng "huyền học" với hình thức hỗn hợp, đã dung hội khái niệm không của phái Bát nhã và pha trộn với quan điểm của "Tam huyền" (chú giải *Lão Tử* và Chu Dịch của Vương Bật, ngoài ra còn có chú giải *Trang Tử* của Quách Tượng).

---

[24] Trong số các kinh Bát nhã được Lokkasema bắt đầu dịch từ thời Đông Hán, có một bộ kinh sớm nhất là Kinh Bát nhã (Astasâhasrikâ (Bát thiên tụng bát nhã), rất có khả năng đã hoàn thành từ thế kỷ I Tr.CN, văn bản của nó có bản dài bản ngắn. Hai bộ cương yếu của Kinh Bát nhã hoàn thành vào thế kỷ IV, nổi tiếng là Kinh Kim cương và Tâm kinh, vẫn còn lưu truyền ở Trung Quốc, được mọi người tụng đọc. Tham khảo: Edward Conze, Buddhist Wisdom Books, containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra (Kinh văn môn loại Bát nhã của Phật giáo (gồm Kinh Kim cương và Tâm kinh), London, Allen &Unwin, 1958. Về Tâm kinh, tham khảo Donald S. Lopez, Jr., (chủ biên), The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaires (Độc giải Tâm kinh: Chú giải của Ấn Độ và Tây Tạng), Albany, State University of New York Press, 1988. Về Kinh Kim cương, tham khảo Philippe Cornu & Patrick Carré (dịch), Soutra du Diamant - et autres soutras de la Voie médiane (Kinh Kim cương và các kinh Phật khác của phái Trung Quán), Fayard, 2001.

Giao lưu tư tưởng trong Phật giáo Nam truyền

Khái niệm *không* của Phật giáo thông qua sự bàn luận của các sĩ đại phu phương Nam rồi lưu hành trong tầng lớp này. Sĩ đại phu chủ yếu quan tâm đến quan hệ giữa "bản thể 本體" và "phát dụng

發用", *bản thể* được xem như là "vô", có liên quan đến khái niệm *không* của Phật giáo; phát dụng là "hữu", hoặc chân lý tương đối mà ta có thể quan sát được. Như vậy, trong bảy phái Phật giáo Trung Quốc tập trung ở phương Nam, tín đồ hoặc suy tôn vô theo quan niệm của Vương Bật, hoặc thiên về hữu theo quan niệm của Quách Tượng. Trong đó cũng ít nhiều xuất hiện những người hài lòng với khuynh hướng sử dụng tư tưởng vốn có của Trung Quốc để dung nạp Phật giáo, chẳng hạn phương pháp *cách nghĩa* (格義). Phương pháp này chủ yếu được những người dịch kinh văn và những người truyền pháp sử dụng, mục đích là khiến cho kinh Phật trở nên dễ dàng tiếp thu hơn, khiến cho khái niệm Phật giáo "viên thông" (tương thông một cách trọn vẹn), hoặc "tự phối" (so sánh, phối hợp) với các khái niệm bản địa quen thuộc với mọi người, nhất là các khái niệm của Đạo gia. Chẳng hạn *bồ đề* (bodhi) được giải thích là đạo, *niết bàn* (nirvâna) được giải thích là *vô vi, A La Hán* (arhat) trong Phật giáo thành bậc "chân nhân" của Đạo giáo, "chân như" (tathatâ) được giải thích thành "bản vô". Phương pháp này bị bỏ không dùng đến nữa sau khi Cưu Ma La Thập (Kumârajiva) đến Trung Hoa vào năm 402. Phương pháp *cách nghĩa* là một trong những đặc trưng quan trọng của Phật giáo vào thời điểm tôn giáo này manh nha bám rễ vào Trung Quốc ở giai đoạn thế kỷ III - IV, đương thời các luận biện đều dùng thuật ngữ tiếng Trung, kinh Phật chỉ khi cần đến luận chứng thì mới được đề cập tới[25].

---

[25] Tham khảo: T'ang Yung-t'ung (Thang Dụng Đồng), "On ko-yi, the earliste method by which Indian Buddhism and Chinese thought were synthesized" (Bàn về "cách nghĩa" - Phương pháp sớm nhất dung hội Phật giáo Ấn Độ với tư tưởng Trung Quốc), in trong: W. R. Inge (và cộng sự), Radhakrishnan, Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his Sixtieth Birthday, Londre, Allen &Unwin, 1951, tr. 276-286; và Whalen Lai, "Limits and failure of ko-i (concept-matching) Buddhism", History of Religions (Lịch sử các tôn giáo), 18, 3 (1979), tr. 238-257.

Trong khoảng năm 320-420, triều đình Đông Tấn trị vì một cõi phương Nam, có không ít nhà sư và cư sĩ đương thời tích cực hoạt động trên vũ đài văn học và nghệ thuật như Tạ An (320-385), Vương Mông (khoảng 309-347), thi sĩ Hứa Tuân (thế kỷ IV), hay thư pháp gia nổi tiếng Vương Hy Chi (khoảng 307-365). Các dật sự ghi chép trong *Thế thuyết tân ngữ*[26] của Lưu Nghĩa Khánh (403-444) đã làm sống động lại thế giới tốt đẹp đó. Vào thế kỷ IV, cao tăng Chi Độn - cũng gọi là Chi Độn Lâm (314-366) - nhân thích "thanh đàm" mà nổi danh. Chi Độn chú thích chương thứ nhất "Tiêu dao du" trong sách *Trang Tử* từ góc độ Phật giáo. Ông

đưa ra quan hệ tương sinh đối với "ngã" được học thuyết Âm Dương Trung Quốc nhấn mạnh khiến con người lệ thuộc vào "vòng luân hồi tái sinh", bị bó buộc vào sự sinh tồn hữu hạn, cũng tức là nằm trong khổ. Chi Độn đặt thể liên hợp thường biểu thị sự tồn tại là đạo và trời ra một bên, ông chú ý hơn đến khái niệm khác là lý. Chi Độn coi lý là bản thể, là nguyên tắc tuyệt đối và siêu việt, đối sánh với khái niệm sự (đối tượng kinh nghiệm hoặc sự kiện kinh nghiệm) trong kinh Phật. Sự phân biệt tầng thứ giữa "chân lý tối thượng" và "hiện tượng thực tế" được thay cho sự luân chuyển của âm và dương và mối quan hệ hữu cơ giữa vạn vật và cội nguồn phát sinh nên tất cả: *Đạo*. Chi Độn rất tán thưởng đệ tử cư sĩ của mình, như Hy Siêu (khoảng 336-377), một người có cá tính mạnh mẽ. Hy Siêu là tác giả sách *Phụng pháp yếu*, trong đó trình bày quan điểm riêng của ông về Phật giáo[27].

---

[26] Thế thuyết tân ngữ, xem chú thích 3 chương 13. Về Xie An (Tạ An), xem Jean-Pierre Diény, Portrait anecdotique d'un gentilhomme chinois, Xie A, (320-385) d'après le Shishuo xinyu (Chân dung một danh sĩ Trung Quốc: Tạ An, theo Thế thuyết tân ngữ (320-385)), Paris, Collège de France, École des hautes Études chinoises, 1993.

[27] Chúng ta sẽ tìm thấy các đoạn tuyển dịch trong Erik Zurcher, The Buddhist Conquest of China (Lịch sử Phật giáo chinh phục Trung Hoa), 2 tập, Leyde, 1959, tập 1, tr. 164-176 và trong Kenneth Ch'en, Buddhism in China, A Historical Survey (Khái luận lịch sử Phật giáo Trung Quốc), Princeton University Press, 1962, tr. 70 và tiếp theo. Cùng một tác giả, tham khảo: The Chinese Transformation of Buddhism (Trung Quốc hóa Phật giáo), Princeton University Press, 1973.

Không hài lòng về sự kết giao với tầng lớp sĩ đại phu, rất nhiều nhà sư xuất thân quý tộc, thậm chí thuộc dòng dõi vương thất không chỉ giao lưu với sĩ đại phu mà còn tích cực tìm cách để triều đình tiếp nhận Phật giáo. Năm 381, Tấn Hiếu Vũ Đế (tại vị 373-396) công khai thể hiện niềm tin vào Phật giáo của mình, trở thành một cư sĩ tại gia, thậm chí xây dựng một ngôi chùa ngay trong cung. Sự đam mê Phật giáo của triều đình không bao lâu sau làm dấy lên sự phản đối việc triều đình ủng hộ Phật giáo quá mức và việc nhà sư can thiệp vào chính sự. Nho gia truyền thống cho rằng, quyền lực của nhà vua là do trời trao cho nên có địa vị chí thượng, họ không thể chấp nhận tăng đoàn trong các tự viện Phật giáo biến nó thành "Nhà nước trong Nhà nước". Trong khi đó, tăng đoàn Phật giáo Ấn Độ là tổ chức tự chủ quản lý theo lề luật của họ, không chịu sự can thiệp của quyền lực quốc gia và chính trị, nhà vua cũng cần phải tôn trọng nhà sư của các tăng đoàn.

Khoảng năm 340, triều đình Đông Tấn nổ ra một cuộc tranh luận kịch liệt, vấn đề đặt ra là nhà sư có phải khấu lạy hoàng đế hay không, thoạt đầu, quan điểm nhà sư được tự quyết thắng thế. Quan điểm cho nhà sư được tự do một phương được danh tăng Tuệ Viễn (334-415) công khai ủng hộ:

> Xuất gia là khách phương ngoại, dấu tích cách tuyệt với chúng sinh [...]. Những người xuất gia ngay từ khi phát nguyện đã bắt đầu bằng việc từ bỏ phù phiếm, lập chí vững vàng ở việc thay đổi trang phục. Cho nên phàm là người xuất gia, đều lánh đời để cầu chí hướng của mình, thay đổi lề thói để đạt đến đạo của mình. Đã thay đổi lề thói thì phục sức cũng không phù hợp với lễ tiết thế tục, đã lánh đời thì cần thoát ly dấu tích của mình [...].
>
> Cho nên trong thì trái với những điều quan trọng thuộc về thiên tính nhưng không trái với đạo hiếu của mình, ngoài thì thiếu sự cung kính trong việc phụng sự nhà vua nhưng không làm mất đi sự cung kính. Từ đó mà xét, thì biết rằng siêu vượt khỏi hình tượng của tạo hóa để tìm về cội, thì có được cái lý sâu xa và ý nghĩa dồi dào. Án chiếu theo hạn hẹp của đời người để bàn về đức nhân thì công mỏng mà ơn nông vậy".[28]

---

[28] Sa môn bất kính vương giả luận (Bàn về việc tăng nhân không phải kính cẩn với bậc vương giả), thiên thứ 2 có nhan đề Xuất gia, xem trong Trung Quốc Phật giáo tư tưởng tư liệu tuyển biên, tập 1, tr. 81 trở đi. Về cuộc tranh luận này, tham khảo Leon Hurvitz, "Render unto Caesar", in trong: "Early Chinesse Buddhism", Sino-Indian Studies, 1957, 5, 3-4, tr. 96-114; và Léon Vandermeersch, "Bouddhisme et pouvoir dans la Chine confucianiste" (Đạo Phật và quyền lực ở Trung Quốc Khổng giáo), trong: Bouddhismes et Sociétés asiatiques (Phật giáo và xã hội châu Á), Paris, L'Harmattan, 1990. Xem Tsukamoto Zenryu, A History of Chinese Buddhism from its Introduction to the Death of Hui-yuan (Lịch sử Phật giáo Trung Quốc cổ đại: từ truyền nhập đến sau khi Tuệ Viễn qua đời), Leon Hurvitz dịch sang Nhật ngữ, 2 tập, New York, 1985. Về Tuệ Viễn, xem phần sau.

Phật giáo Bắc truyền và vương triều phi Hán tộc

Khi Phật giáo Nam truyền ngày càng phồn vinh do nhận được sự bảo hộ của chính quyền thì Phật giáo phương Bắc chịu bao khốn khổ do những cuộc chinh phạt triền miên của Đột Quyết (Turque) hoặc của các bộ lạc phi Hán tộc người Tạng. Trước hết là sự xâm nhập của người Hung Nô ở phía Bắc mà năm 311 đã chiếm cứ đô thành Lạc Dương, năm 316 chiếm cứ Trường An. Trong hoàn

cảnh rối ren bất an đó, các nhà sư mong muốn trở thành mưu sĩ để ra sức giúp nhà vua, có khi dùng phép thần thông để khuyến khích nhà vua tin vào Phật pháp. Nhà sư Tây Vực là Tăng Đô Trừng vào năm 310 trong giai đoạn phương Bắc của Trung Quốc phân tranh ly loạn đã đến Lạc Dương, dùng thuật thần thông, đặc biệt là thuật hô mưa gọi gió phục vụ triều Hậu Triệu (319-352) do "người Hồ" dựng lên[29].

Đầu thế kỷ V, tại khu vực do triều Bắc Lương kiểm soát, bắt đầu hình thành một trong những trung tâm Phật giáo lớn nhất Trung Quốc: Đôn Hoàng. Đây là điểm hội tụ của các con đường Nam-Bắc xuyên Trung Á. Bắt đầu từ năm 366, một số hang động được khoét tạc ở đỉnh núi. Theo thời gian, các động này dần dần được trang hoàng bằng các bức bích họa và hình tượng điêu khắc tráng lệ, như Thiên Phật động (động ngàn Phật), cho thấy sự phát triển của nghệ thuật Trung Quốc từ thế kỷ IV đến thế kỷ XIII.

Phương Bắc với sự thay đổi không ngừng của các vương triều phi Hán tộc, đều ra sức thúc đẩy sự phát triển của Phật giáo. Phật giáo có nguồn gốc ngoại lai đem đến một nền tảng tâm linh và tính chính thống chính trị bên ngoài các giá trị Trung Quốc truyền thống. Năm 399, sau khi Hậu Tần không chế phương Bắc, Thích Pháp Hiển rời Trung Quốc đến Ấn Độ tìm pháp, đã bắt đầu truyền thống hành hương về nguồn lâu dài về sau. Trở về vào năm 413, ông đảm nhận việc biên dịch những bản kinh, chủ yếu về những quy định trong đời sống của chư tăng, chư ni (*Luật tạng*, Vinaya) mà ông đã mang về từ Ấn Độ.

---

[29] Tham khảo Arthur F. Wright, "Fo-t'u-teng" (Phật Đồ Trừng), Harvard Journal of Asiatic Studies, 11 (1948), tr. 322-370.

Một số vị cao tăng thế kỷ IV: Đạo An, Tuệ Viễn, Đạo Sinh

Đạo An (312-385) sinh ra trong gia đình có truyền thống Nho học nhiều đời tại phía Bắc Trung Quốc, là nhà sư kiệt xuất nhất thế kỷ IV[30]. Dưới sự dẫn dắt của Phật Đồ Trừng, Đạo An học kinh Phật gồm cả Thiền và kinh *Bát nhã*, trước hết ông dùng phương pháp *cách nghĩa* để viết rất nhiều chú sớ, sau đó nhằm truy cầu rõ hơn bản chân của Phật giáo, ông đã vứt bỏ các chú sớ này. Năm 365, lo sợ chiến loạn leo thang ở phương Bắc, Đạo An tránh loạn đến phương Nam, nay thuộc tỉnh Hồ Bắc, tại đây, ông hoàn thành một trước tác hết sức quan trọng mà bất luận từ phương diện tín

ngưỡng hay văn bản đều ca tụng Phật giáo. Ông đã tổng hợp bộ thư mục đầu tiên về các bản dịch kinh Phật từ Lưỡng Hán về sau[31], công bố luật tạng về những quy tắc trong cuộc sống trong tự viện, bắt đầu cúng dường đức Phật A Di Đà, vị Phật tương lai trụ ở trời Đâu Suất (Tusita). Năm 379, Đạo An trở về phương Bắc, định cư tại Trường An, bắt đầu dịch kinh điển của trường phái cổ *Thuyết nhất thiết hữu hộ* (Sarvâstivâda) thuộc Phật giáo Tiểu thừa. Nơi tổ chức dịch kinh, nhân tài đông đúc, tập hợp xung quanh Tăng Già Bạt Trừng (Sanghabhuti) và Tăng Già Đề Bà (Sanghadeva) đến từ nước Kashmir ở Bắc Ấn. Đây là trung tâm dịch kinh được cao tăng Cưu Ma La Thập (Kumârajiva) lấy làm nền móng, sẽ được đề cập đến ở phần sau[32].

---

[30] Tham khảo Arthur E. Link, "The Biography of Tao an" (Cuộc đời Đạo An), T'oung Pao, 46 (1958), tr. 1-48; "The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajnâ Ontology" (Bản thể luận Bát nhã, Đạo An - người tiên phong của Đạo giáo), History of Religions (Lịch sử tôn giáo), 9 (1969-1970), tr. 181-215; (viết chung với Leon N. Hurvitz) "Three Prajnâpâramitâ Prefaces of Tao-an" (Lời tựa ba thiên Bát nhã phái Trung Quán của Đạo An), Mélanges de sinologie offerts à Paul Demiéville (Hán học tạp biên dành tặng Paul Demiéville), tập 2, Paris, Biblithèque de l'Institut des hautes Études chinoises, 1944, tr. 403-470.

[31] Tổng lý chúng kinh mục lục (Mục lục các bộ kinh) còn được biết đến dưới nhan đề An lục, gồm có 611 tiêu đề.

[32] Về trường phái Sarvâstivâda (Nhất thiết hữu bộ), hay "voie du réalisme intégral" (Đạo nhập thế), xem phần trên, "Évolution historique du bouddhisme indien" (Tiến trình lịch sử của Phật giáo Ấn Độ). Trường phái này tập trung tại Cachemire, là một nhánh của Phật giáo Nam truyền (Theravâda), và như vậy được coi như Phật giáo Tiểu thừa, nhưng có một bộ kinh điển viết bằng chữ Phạn. Về Cưu Ma La Thập, xem chương sau.

Giai đoạn thích ứng đầu tiên của Phật giáo, Đạo An cơ hồ đóng vai trò là "trạm trung chuyển". Ông kiêm thông Trung Quán, Bát nhã và "Huyền học", là nhân vật tiêu biểu cho sự dung hội văn hóa Trung Quốc và Phật giáo; đồng thời đã tiếp thu sự đào luyện của kinh Phật Bát nhã và Trung Quán, ông cũng là người kết hợp hai khuynh hướng lớn giai đoạn đầu tiên của Phật giáo thời Lưỡng Hán. Đạo An còn dựng nhịp cầu nối giữa Phật giáo Bắc truyền và Phật giáo Nam truyền, đem kinh điển phái Thuyết nhất thiết hữu bộ giới thiệu ở phương Nam, những kinh điển này thông qua đệ tử là Tuệ Viễn rồi lưu truyền ở phương Nam. Đồng thời với việc chuẩn bị cho sự xuất hiện của Cưu Ma La Thập, Đạo An đã mở ra một kỷ nguyên mới cho lịch sử Phật giáo Trung Quốc.

Trong suốt cuộc đời mình, Đạo An có tới hàng trăm đệ tử, trong

đó xuất sắc nhất có thể kể đến là Tuệ Viễn (334-416). Tuệ Viễn vốn cho rằng có thể tìm thấy chân lý trong kinh điển Nho gia hoặc trong các sách *Lão Tử* và *Trang Tử* mà ông đọc sau này. Năm 21 tuổi, nhân nghe Đạo An giảng kinh Bát nhã bèn ngộ đạo. Ông liền học Phật, không lâu sau có thể sử dụng phương pháp *cách nghĩa* để thuyết giảng kinh Phật. Khi Đạo An trở lại phương Bắc, Tuệ Viễn vào sống ở chùa Đông Lâm núi Lư (nay ở Giang Tây), chùa này nhờ giới luật của Tịnh Độ tông mà trở nên nổi tiếng. Đạo An từng cúng dường Phật Di Đà, Tuệ Viễn cũng bắt đầu cúng dường Tịnh độ A Di Đà (Amitâbha)33. Mặc dù không xuống núi nữa song danh tiếng Tuệ Viễn vẫn rất lớn, bất kể những bậc quyền thế dù Nam hay Bắc đều nguyện tôn kính và nghe theo lời ông, đặc biệt là trong cuộc tranh luận về quan hệ giữa nhà chùa và vương quyền đã đề cập ở trên. Mặc dù Tuệ Viễn thân ở phương Nam nhưng ông lại có quan hệ rất mật thiết với Phật giáo phương Bắc. Sanghadeva là một thành viên của trung tâm dịch kinh Phật theo phái Thuyết nhất thiết hữu bộ tại Trường An, nhờ Tuệ Viễn khuyến khích mà đến Lư Sơn, đi theo còn có đồng đạo là Phật Đà Bạt Đà La (Buddhabhadra). Khoảng năm 405, Tuệ Viễn có liên hệ với nhà sư vừa tới Trường An là Cưu Ma La Thập[34].

---

[33] Tham khảo Walter Liebenthal, "Shih Hui-yuan's Buddhism as set forth in his writing" (Quan điểm Phật giáo trong trước tác của Thích Tuệ Viễn), Journal of the American Oriental Society (Tạp chí Học hội phương Đông Hoa Kỳ), 70 (1950), tr. 243-259. Tuệ Viễn chú giải cho Quán vô lượng thọ kinh, giữ một vai trò quan trọng trong giai đoạn đầu của Tịnh Độ tông. Tham khảo: Kenneth K. Tanaka, The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yuan Commentary on the Visualization Sutra (Bình minh của tư tưởng Tịnh độ Trung Quốc: Quán kinh nghĩa sớ của Tuệ Viễn), Albany, State University of New York Press, 1990. Về Tịnh Độ tông, xem chương 16.

[34] Tham khảo Rudolf G. Wagner, Die Fragen Hui-yuans an Kumârajiva (Tuệ Viễn hỏi Cưu Ma La Thập), Berlin, 1969.

Một trong những đệ tử quan trọng của Tuệ Viễn là Đạo Sinh (khoảng 360-434) là người có công lao lớn nhất trong việc duy trì quan hệ Bắc Nam. Năm 397, Đạo Sinh đến Lư Sơn theo Tuệ Viễn, ông cũng theo Sanghadeva để học kinh điển của phái Thuyết nhất đắc hữu bộ. Mấy năm sau, Đạo Sinh cắp tráp đến Trường An, gia nhập trung tâm dịch kinh của Cưu Ma La Thập, sau lại mang theo *Bát nhã vô tri* luận của Tăng Triệu trở về phương Nam, rất được Tuệ Viễn coi trọng[35].

Chính vào thời gian này, Đạo Sinh chuyên chú nghiên cứu, tu tập

Niết bàn kinh, trở thành người phát khởi *Niết bàn tông* của phái cùng tên tại Trung Quốc. Bộ kinh này chứa đựng những lời dạy bảo của Phật Đà lúc lâm chung, cho rằng *niết bàn* chẳng phải là không, mà là trạng thái thuần lạc, điều này không phù hợp với quan điểm của phái Trung Quán (Mâdhyamika) được Cưu Ma La Thập tôn sùng. Đạo Sinh dùng bộ kinh này để bảo vệ lý luận của ông về Phật giáo Đại thừa, rằng Đại thừa là đạo giải thoát phù hợp với tất cả mọi người: chúng sinh, dù là người tham muốn dục lạc cũng đều có sẵn Phật tính. Không, là chân lý tối thượng của kinh *Bát nhã*, giống như Phật tính (*buddhatâ*) được bàn đến trong *Niết bàn kinh*. Phật tính thường hằng có trong tất cả chúng sinh, đó chính là "bản ngã chân chính" của *niết bàn, luân hồi* chính là quá trình cuối cùng của sự tương hội với đức Phật.

---

[35] Đạo Sinh, tham khảo Walter Liebenthal, "A Biography of Chu Tao-sheng" (Trúc Đạo Sinh truyện ký), và "The World Conception of Chu-Tao-sheng" (Thế giới quan của Trúc Đạo Sinh), Monumenta Nipponica, 11 (1995), tr. 64-96, và 13 (1956), tr. 73-100. Về Tăng Triệu, đệ tử của Cưu Ma La Thập, xem chương sau.

Niết bàn tông sau khi được Đạo Sinh sáng lập, dần dắt phát triển đến cực thịnh trong Phật giáo Nam truyền, nhất là vào thời kỳ thống trị của Lương Vũ Đế thế kỷ V, điều này sẽ được bàn đến ở phần sau. Tư tưởng của Đạo Sinh trên thực tế tiêu biểu cho khuynh hướng Trung Quốc hóa Phật giáo, chính là thúc đẩy việc phổ truyền quan niệm giải thoát của Phật giáo lên đến cực điểm. Ngoài ra, Đạo Sinh cũng là người đầu tiên khẳng định rằng có thể từ đốn ngộ để đạt đến Phật tính, từ đó nổ ra cuộc tranh luận lớn giữa việc lấy tiệm ngộ hay đốn ngộ làm tiêu chí cho Thiền tông, đánh dấu sự ra đời của truyền thống Thiền ở Trung Quốc.

Chương 15

Tư tưởng trung quốc giữa ngã ba đường (Thế kỷ V - VI)

Cưu Ma La Thập và học phái Trung Quán

Năm 402, Cưu Ma La Thập (344-413? hoặc 350-409) đến Trường An, khai mở một thời kỳ mới với đặc trưng Phật giáo Ấn Độ hoàn toàn được Trung Quốc tiếp nhận. Từ đó, người ta không còn dùng các thuật ngữ bản địa quen thuộc để dịch tư tưởng ngoại lai, mà nhờ sự trợ giúp của các nhà sư đến từ Ấn Độ hoặc Tây Vực (Sérinde)[1], những người đã bắt đầu trực tiếp chú giải và phiên dịch kinh Phật tiếng Phạn.

Cưu Ma La Thập sinh ra ở nước Cưu Từ (Kucha), một trong những chặng đường huyết mạch trên con đường tơ lụa, thông hiểu kinh Phật Đại thừa, Tiểu thừa. Ông qua lại các trung tâm lớn ở Tây Vực, nắm được nhiều loại ngôn ngữ, bao gồm cả tiếng Trung, sự đào luyện trong bối cảnh đó khiến ông đóng vai trò quyết định trong quá trình Ấn Độ hóa Phật giáo Trung Quốc. Năm 402, Cưu Ma La Thập vừa đến Trường An, liền cùng hơn nghìn nhà sư bắt đầu biên dịch một loạt kinh Phật với số lượng đáng kinh ngạc, những kinh điển này đóng vai trò chính trong Phật giáo Trung Quốc, ông bắt đầu dịch từ *Tịnh độ kinh*[2]. Tiếp đó là ba phần luận cơ bản của phái Trung Quán[3]. Không thỏa mãn với việc hoàn thành một công trình vĩ đại trong mấy năm, Cưu Ma La Thập còn dịch thêm hai bộ kinh lớn của phái Đại thừa là kinh *Diệu pháp liên hoa* và *kinh Duy ma cật*[4]. Nhờ các bộ kinh được dịch này, tín đồ Trung Quốc mới thực sự bắt đầu tiếp xúc với kinh Phật Đại thừa, nhất là các kinh điển của phái Trung Quán. Phái Trung Quán từ đây phát triển song hành ở Ấn Độ và Trung Quốc. Đệ tử xuất sắc nhất của Cưu Ma La Thập là Tăng Triệu (384-414) tích cực phát triển phái

Trung Quán tại miền Bắc Trung Quốc. Ông có ba bài luận tiêu biểu của phái Trung Quán, nhờ ba bài luận này mà nổi tiếng: *Vật bất thiên luận, Bất chân không luận, Bát nhã vô tri luận*[5].

---

[1] *Danh mục triển lãm Sérinde, terre de Bouddha: dix siècles d'art sur la Route de la soie (Tây Vực Phật thổ: nghệ thuật ngàn năm trên Con đường tơ lụa) (do Hội nghị Bảo tàng Quốc tế xuất bản năm 1995, dưới sự chỉ đạo của Jacques Giès và Monique Cohen) xác định Serinde như sau: "'thế giới' rộng lớn này bao gồm giữa những ảnh hưởng của Ấn Độ và Trung Quốc - đất nước những người 'Sères' của nhà địa lý Hy Lạp Pausanias (khoảng năm 180), tên gọi được lấy từ chính tên của con tằm" (Dẫn nhập).*

[2] *Theo Tịnh độ kinh, chỉ cần nghe thấy, đọc rõ và ghi nhớ danh hiệu đức Phật A Di Đà Bouddha Amitâbha là có thể giáng sinh vào cõi "Tịnh độ". Tín ngưỡng này so với việc tu hành phức tạp của Tiểu thừa, phong cách sáng rõ, đơn giản và dễ thực hành, rất được lòng người ở Trung Quốc. Về Tịnh Độ tông, xem chương 16.*

[3] *Trung Quán tông còn được biết đến dưới tên gọi là Tam Luận tông: Bách luận, Trung luận, và Thập nhị môn luận, kèm theo Đại trí độ luận (25000 tụng Bát nhã ba la mật đa kinh) được gán cho Long Thụ.*

[4] *Về Diệu Pháp liên hoa kinh (Kinh Pháp hoa), xem chương sau "Thiên Thai tông" và bản dịch của Leon Hurvitz, Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sutra), translated from the Chinese of Kumârajiva (Diệu pháp liên hoa kinh: bản dịch của Cưu Ma La Thập), New York, Columbia University Press, 1976; Burton Watson, The Lotus Sutra, New York, Columbia University Press, 1993 (bản giản yếu được xuất bản dưới nhan đề The Essential Lotus. Sections from the Lotus Sutra, 2001); Jean-Noel Robert, Le Sutra du Lotus, traduit du chinois (Kinh Pháp Hoa, dịch từ tiếng Trung), Fayard, 1997. Về Duy ma cật kinh, xem bản dịch của Étienne Lamotte, L'Enseignement de Vimalakirti (Vimalakirtinirdesa) (Dự giáo dẫn của Duy Ma Cật), Louvain, Peeters, 1987; Burton Watson, The Vimalakirti Sutra, Translated from the Chinese Version by Kumarajiva (Duy Ma Cật kinh: Bản dịch của Cưu Ma La Thập), New York, Columbia University Press, 1997; Patrick Carré, Soutra de la liberté inconcevable. Les enseignements de Vimalakirti (Giải thích kinh theo tinh thần bất khả tư nghị: Giáo dẫn của Duy Ma Cật), Fayard, 2001. Về con người Duy Ma Cật, xem chương sau "Phật giáo phương Bắc thế kỷ V - VI".*

[5] *Ba bài luận của Tăng Triệu được tập hợp trong Triệu luận, một trong những tác phẩm quan trọng nhất của thời kỳ phân liệt Nam - Bắc triều. Xem bản dịch bằng tiếng Anh của Walter Liebenthal, The Book of Chao (Triệu luận), Bắc Kinh, 1948. Ở trên chúng ta đã đề cập đến, Bát nhã vô tri luận từng được Đạo Sinh truyền vào miền Nam. Xem chú thích 34, chương 14.*

Phái Trung Quán do Long Thụ (Nâgârjuna) và đệ tử là Thánh Đề Bà (Aryadeva) sáng lập tại Ấn Độ vào thế kỷ II, đó chính là thời điểm Phật giáo truyền vào Trung Quốc. Phái Trung Quán là học phái tiêu biểu nhất trong truyền thống Bát nhã, cũng là một trong

những hình thức phát triển hoàn bị nhất của phái Đại thừa. Trung Quán (Mâdhyamika), chỉ "trung đạo" ở giữa hai cực của tồn tại và không tồn tại, khẳng định và phủ định, vui sướng và khổ đau. Nó không phải là sự thỏa hiệp "trung dung" của Nho gia, cũng không giống "trung dung", mà là một lối biện thuyết sở trường của Long Thụ[6].

Mặc dù mọi sự vật đều được tạo ra bởi những nguyên nhân và điều kiện, chúng không có thực thể độc lập, không có *tự tính* (svabhâva). Nhưng, *Bát nhã* (prajnâ) được định nghĩa là "phương pháp quán tưởng của chư pháp" (*chư pháp* là nguyên tố tồn tại, nó không ngừng cấu thành nên thực tại), cần phải quán chiếu chư pháp trong chân tính với cứu cánh là *không* (sunya). Nói *chư pháp* đều là không, nói một cách xác quyết, chính là cho rằng chư pháp không có tự tính, chúng không cấu thành thực thể, vì chúng chỉ là kết quả của ảo ảnh [nhận thức sai lầm] và nó cần phải dựa vào vật khác để tồn tại.

Khái niệm *chư pháp* đều là không đã đem đến khái niệm phi nhị nguyên, người Trung Quốc có thói quen dịch rút gọn, thành "bất nhị 不二" (không hai). Giữa chủ và khách thể không có tính nhị nguyên để có thể tiêu giải, thậm chí không cả khẳng định và phủ định, luân hồi và niết bàn cũng là không hai, khái niệm hai cực nhị nguyên rốt cục tương liên tương dung trong *không* (sunyatâ). Theo quan niệm của Long Thụ, không "là trung đạo của có và không, sinh và diệt, của hằng thường và đứt đoạn". Cho nên, không chính là "trung đạo", là trình tự của *tứ đoạn luận* (tétralemme), nhằm phản bác quan niệm có, không, vừa có vừa không, chẳng có chẳng không. Kiểu biện luận này hy vọng dùng không để giải quyết các mệnh đề chính phản, từ đó vượt thoát khỏi hầm bẫy của nhị nguyên.

---

6 Tham khảo T. r. Murti, The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mâdhyamika Systems (Trọng tâm triết học Phật giáo: Tìm hiểu hệ thống Trung Quán), London, Allen & Unwin, 1955; Richard H. Robinson, Early Mâdhyamika in India and China (Phái Trung Quán giai đoạn đầu ở Ấn Độ và Trung Quốc), Madison, University of Wisconsin Press, 1967; David J. Kalupahana, Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way (Long Thụ: Triết học trung đạo), Albany, State University of New York Press, 1986; Guy Bugault, các chương "Long Thụ" (Nâgârjuna) và "Logique et dialactique chez Aristote et chez Nâgârjuna" (Logic và luận biện của Aristotle và Long Thụ), trong L'Inde pense-t-elle? (Ấn Độ có tư duy không?), Pressess universitaires de France, 1994; Brian Bocking, Nâgârjuna in China. A Translation of the Middle Treatise (Long Thụ tại Trung Quốc: bản dịch Trung luận), Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1995; Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China (Học thuyết Trung Quán ở Trung Quốc) Leyde, Sinica Leidensia, 1994.

Muôn vật đều là *không*, cũng chính là nói ý nghĩa là *không*: "Chẳng sinh cũng chẳng diệt, chẳng hằng thường mà cũng chẳng đứt đoạn, chẳng thống nhất mà cũng chẳng khác biệt, chẳng đến cũng chẳng đi". Ý nghĩa trò chơi này ở chỗ thừa nhận vạn vật cùng với mặt đối lập của chúng nhằm cảm nhận được nó, hoàn toàn xác định nó. Tính tất yếu của *không* là làm cho đầu óc trống rỗng, quét sạch các khái niệm vốn có, bao gồm cả khái niệm "không" được mọi người tạm coi là điểm tựa: tuyệt đối là không, không có nội dung: vậy bản thân cái không tự nó cũng đã rỗng không. Guy Bugault rất có lý khi cho rằng: "Nói một cách tổng quát, bất kể khái niệm nào cũng đều là chỗ dựa của tinh thần chúng ta. Thế nhưng, quy tắc vàng của Bồ tát không dựa vào đâu cả, chẳng hạn như *niết bàn*, chính nó cũng không có điểm tựa"[7]. Cũng chính là cách diễn đạt khác của Jacques May: "Có chút lạm dụng ngôn từ khi cho rằng thực tại tối thượng tự cấu thành hay đặt ra: vì là sự hủy bỏ thuần túy, nó không thể tồn tại một cách chính diện, phái Trung Quán chủ động dùng định nghĩa của mình để thủ tiêu toàn bộ các quan điểm triết học"[8].

---

[7] Guy Bugault, La Notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna - part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique (Khái niệm bát nhã hay trí tuệ trong Đại thừa - xuất phát của tri và vô tri theo cách lý giải thần bí của Phật giáo), Paris, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, 1968, tr. 187.

[8] Jacques May, "La philosophie bouddhique de la vacuité" (Tính Không của triết học Phật giáo), Studia philosophica (Nghiên cứu Triết học), Annuaire de la Société suisse de philosophie (Niên san của Hội Triết học Thụy Sĩ), 18 (1958), tr. 127. Xem thêm: Guy Bugault, "Vacuité et bon sens" (Tính Không và Lương tri), L'Inde pense-t-elle? (Ấn Độ có tư duy không?) (tài liệu tham khảo ở chú thích 6).

Long Thụ cho rằng, cần phải khu biệt hai tầng bậc chân lý. Chân lý tương đối, là chân lý mà chúng ta sống và tồn tại trong đó. Chỉ cần chân lý tuyệt đối không thình lình xâm nhập, nó có thể tồn tại một cách hòa hợp thống nhất, như một giấc mộng, có hợp lý trong nó, chỉ cần ta không tỉnh dậy. Thế giới không tồn tại theo ý nghĩa tuyệt đối trên phương diện từ ngữ, chúng ta có sự cảm nhận về thế giới, khiến chúng ta nhờ thế giới đó mà gia tăng thêm thực tại kinh nghiệm mà ta tự thấy chúng thích hợp. Còn chân lý tuyệt đối thuộc về bát nhã, nó vượt ra ngoài các khái niệm, quan niệm, không điều kiện, không xác định, không thể miêu tả. Biện chứng của Trung Quán nhận được sự hưởng ứng rất lớn trong phái "Trùng huyền" của Đạo gia. Phái Trùng huyền "đã cân bằng lại

giữa 'hữu' và 'vô', giữa 'chính đạo' và 'phản đạo' của huyền, rồi sau biến điều đó thành phương thức nhưng đến sau cùng vẫn không từng bước vứt bỏ. *Lão Tử* vượt lên trên cả hai con đường đó. Huyền, qua sự vận hành biện chứng của hai đường chính, phản, sau đó qua giao điểm của chúng đồng thời cũng thâm nhập vào giao điểm của các mặt đối lập vốn có: ở *Chân lý tối thượng* (chân cực), cái vô vốn có ắt cần tiêu biến đi, *vô* chỉ có thể tồn tại cùng *hữu*, và ngược lại"[9].

---

[9] Về học phái này chỉ còn lưu lại ở phần chú thích sách Trang Tử của Thành Huyền Anh và của Lý Vinh thời Đường (cuối thế kỷ VII), tham khảo: Isabelle Robinet, "Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: étude taxinomique des commentaires du Daode jing au sein de la tradition chinoise" (Tính đa nghĩa của kinh điển và sự hỗn hợp trong cách lý giải: nghiên cứu phân loại các bình chú về Đạo đức kinh trong truyền thống Trung Quốc), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 5 (1984), tr. 39. Về phái Trùng huyền, xem: Bernard Faure, Bouddhismes, philosophies et religions (Phật giáo, triết học và tôn giáo), Flammarion, 1998, tr. 195-219.

Tranh luận về Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo ở Nam Triều

Thế kỷ V và thế kỷ VI, người Trung Quốc gọi là thời "Nam - Bắc triều", chỉ thời kỳ phân liệt từ khi nhà Tấn diệt vong năm 420 đến khi nhà Tùy thống nhất lãnh thổ vào năm 589. Phương Bắc năm 440 bị "Man di" triều Bắc Ngụy thống nhất, vương triều Hán tộc tạm yên ổn ở phương Nam, với nhiều triều đại nối nhau cầm quyền trong thời gian ngắn ngủi: Lưu Tống (420-479), Tề (479-502), Lương (502-557), Trần (557-589). Trong thời kỳ này, những khác biệt Phật giáo phương Nam và phương Bắc xuất hiện từ thế kỷ IV dần dần cố định: phương Bắc coi trọng thành kính và chỉ quán [tĩnh tại và quán tưởng]; phương Nam coi trọng trí tính và nghĩa lý.

Nói chung, Phật giáo phương Nam có quan hệ trực tiếp với xã hội và tầng lớp trí thức tinh hoa. Dưới thời Lương Vũ Đế (tại vị 502-549), Phật giáo đạt đến cực thịnh: Lấy vua Ấn Độ A Dục Vương (Asoka, thế kỷ III Tr.CN) làm khuôn mẫu, Vũ Đế dốc hết sức tôn sùng Phật giáo, thậm chí được gọi là "Hoàng đế Bồ tát"[10]. Cùng thời gian đó, Vũ Đế cũng thi hành kế hoạch cải cách xã hội để tái lập vai trò của sĩ đại phu Nho gia: Học quan được mở mang với quy mô lớn, lập lại kỳ thi Bác sĩ Ngũ kinh vào năm 505.

Trong khoảng từ thế kỷ V đến thế kỷ VI, số lượng chùa chiền

dường như tăng gấp đôi, số lượng nhà sư tăng lên gấp ba. Không có gì ngạc nhiên khi chẳng bao lâu sau đó, Đạo gia và Nho gia đều phản ứng với tình trạng này, cùng nhau hô hào cảnh tỉnh về mối nguy hiểm từ bên ngoài. Cố Hoan (khoảng 430-493) cũng như Đào Hoằng Cảnh (456-536), đều tin theo phái "Thượng Thanh" của Đạo giáo. Bài *Di Hạ luận* (Bàn về Man di và Hoa hạ) do Cố Hoan soạn phê phán hạ bệ Phật giáo, cho là tôn giáo của tộc người Man di[11].

---

[10] Xuất Tam tạng ký ra trong thời gian trị vì của Lương Vũ Đế, do Thích Tăng Hựu (445-518) biên soạn, cả thảy gồm 2.073 thiên kinh Phật được dịch sang Hán văn đến thời Lương. Tăng Hựu còn biên tập Hoằng minh tập, tập hợp 31 thiên, là tác phẩm của các nhà sư, cư sĩ Phật giáo, ra sức nhằm "Phản bác những công kích đối với Phật giáo" (Hoằng đạo minh giáo - hoằng dương đạo và làm rõ sự giáo hóa). Tham khảo: Helwig Schmidt-Glintzer, Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China (Hoằng minh tập và Phật giáo truyền vào Trung Hoa), Wiesbadenn, Steiner, 1976. Về Tăng Hựu, tham khảo: Arthur E. Link, "Shih Seng-yu and his Writings" (Thích Tăng Hựu và tác phẩm của ông), Journal of the Americain Oriental Society, 80, 1 (1960), tr. 17-43.

[11] Nghiên cứu chi tiết về Cố Hoan, tham khảo: Kenneth Ch'en, "Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-ch'ao" (Bàn về việc bài xích đạo Phật thời Nam triều), Havard Journal of Asiatic Studies, 15 (1952), tr. 168-192; Về "Thượng Thanh phái", chú thích 23 chương 14. Về Đào Hoằng Cảnh, tham khảo: Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching" (Bàn về thuật luyện đan của Đào Hoằng Cảnh), in trong: Holmes Welch & Anna Seidel, Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion (Trung Quốc tông giáo luận văn tập: Diện mạo Đại gia), New Hawen, Yale University Press, 1979, tr. 123-192.

Lập trường của Cố Hoan hoàn toàn khác với khuynh hướng pha trộn các thuyết ở thế kỷ V. Khuynh hướng này thể hiện trong tác phẩm *Bạch hắc luận* do Thích Tuệ Lâm, người cùng thời với Đạo Sinh, soạn vào khoảng năm 433-435. Tuệ Lâm cũng chú thích các sách *Hiếu kinh* và *Trang Tử*, như ngụ ý từ nhan đề gốc của *Bạch hắc luận* là *Quân thiện luận* (Tam giáo đều là tốt), ông có ý cho rằng, Nho, Phật, Đạo đều có giá trị. *Bạch hắc luận* bàn đến vấn đề hư cấu giữa "Bạch giáo" và "Hắc giáo". "Bạch giáo" thuộc về sĩ đại phu, Phật giáo huyền học, do Tuệ Lâm đề xướng; "Hắc giáo" thiên về Đạo gia, chuộng phương kỹ và sự thành kính. *Bạch hắc luận* đã phê phán tín ngưỡng phổ biến khuyến khích mọi người tin theo đạo Phật, cho rằng những tín ngưỡng này đã xa rời sự giáo hóa đích thực của Phật về niềm tin vào một cuộc sống tốt đẹp hơn ở "Tịnh độ", tích nghiệp để "mua" một vị trí tốt ở thế giới Tây phương cực lạc qua việc cung tiến:

Có vị tiên sinh Bạch học cho rằng thánh nhân Trung nguyên, sửa trị trăm đời, đức độ to lớn, trí tuệ bao quát muôn vàn sự biến đổi, thấu triệt hết mọi nguyên lý của trời và người, đạo không có chỗ nào khuất lấp, giáo hóa không để sót thứ gì, thông minh thánh triết, vậy tại sao còn có bàn luận khác nữa?

Có vị đạo sĩ Hắc học, cho là bỉ lậu, bảo rằng không phải là con đường soi tỏ chốn u minh, không giáo hóa được đến đời sau, dẫu chuộng cái tâm trống không nhưng chưa thể bỏ hết mọi sự, không sâu xa bằng [bậc thánh] Tây Vực. Do đó, Bạch học phải hỏi về nguyên do không theo kịp.

Tiên sinh Bạch học hỏi:

- Cái không mà họ Thích bàn đến, với cái không mà *Lão Tử* nói chẳng có gì giống và khác chăng?.

Vị đạo sĩ Hắc học đáp:

- Khác chứ! Họ Thích nói tức vật là không, không và vật là một. *Lão Tử* thì có và không song hành, vô và hữu là khác. Làm sao mà giống được.

Đạo sĩ Hắc học hỏi:

- Giáo hóa của họ Thích chuyên cứu vớt phong tục người Di, không lấy từ các tộc người Hoa hạ chăng?

Tiên sinh Bạch học đáp:

- [...] Yêu vật mà không sát sinh, coi trọng việc bố thí khắp mọi người, kìm lòng bỏ qua ý muốn vinh hoa, bậc đại sĩ mở rộng ý niệm cứu vớt khắp mọi người, nhân nghĩa và huyền thống nhất lại, có gì đáng chuộng cho bằng? Tiếc thay ý chỉ u huyền không sáng rõ, do đó mà bị mạt [...].

Vì thế cái để chỉ bảo cho đời sau, đặng che bớt cái bất đắc dĩ của Đạo và Phật, ngăn chặn mọi u tối, lại ngầm hợp với việc rào lối của họ Cơ [Chu Công] họ Khổng [Khổng Tử]. Từ đó mà bàn, người nói về những điều đó vị tất đã cao xa, người biết điều đó vị tất đã đạt được, người không biết vị tất đã để mất, nhưng biết rằng Lục độ (pâramitâ) và ngũ giáo[12] cùng thịnh hành, tín thuận và từ bi cùng xác lập vậy. Khác đường mà cùng tựu về, không thể giữ được vết xe khi bánh đã phát động.[13]

12 Lục độ là sáu thái cực đạo đức Phật giáo khiến con người đạt đến chứng ngộ: dâna, bố thí hoặc hành thiện; sila, trì giới; ksânti, nhẫn nhục; virija, tinh tiến/tấn; dhyâna, thiền định (chỉ quán); prajnâ, trí tuệ. Ngũ giáo, chỉ năm mối quan hệ cơ bản theo quan niệm Nho gia: giữa vua-tôi, cha-con, anh-em, chồng-vợ và bạn bè.

13 Bạch hắc luận, nằm trong Tống thư (Biên niên sử triều đại Lưu Tống) 97 và trong Hoằng minh tập của Tăng Hựu (xem chú thích 10 ở trên), và được in trong Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian (Trung Quốc Phật giáo tư tưởng tư liệu tuyển biên), tập I, tr. 257-259.

Biện giải về hình và thần

Trong suốt giai đoạn thứ hai này, thuộc tính Ấn Độ của Phật giáo được thừa nhận hoàn toàn - bởi các tín đồ cũng như bởi những kẻ khích bác Phật giáo, nổ ra cuộc tranh biện về hình (hình hài) và thần (tinh thần), bắt đầu từ thế kỷ III rồi diễn ra nối tiếp14. Cao tăng Tuệ Viễn thế kỷ IV đã khảo cứu rất kỹ về vấn đề này, trong bài *Hình tận thần bất diệt* viết:

> [Hỏi rằng]:
>
> - Xét lẽ, phần *sinh khí* của chúng ta cạn kiệt dần trong cả cuộc đời, đến khi cuộc sống chấm dứt thì tan hòa vào hư vô. Thần tuy là thứ tế vi, nhưng vốn chỉ là sự chuyển hóa của âm dương mà thôi. Hóa rồi thì thành sinh, lại hóa mà thành tử; tụ lại thì là khởi đầu, tan ra thì thành kết thúc. Nhân đó mà suy thì biết được thần và hình đều biến hóa, vốn không khác đầu mối; tinh hay thô đều một khí, khởi đầu hay kết thúc chung một nhà. Nhà còn toàn vẹn thì khí tụ và có sự linh thiêng, nhà bị hỏng nát thì khí tan ra rồi tắt lịm. Tan ra thì trở lại với gốc từ trời, tắt lịm thì trở lại với vô của sự vật. Sự hủy diệt cuối cùng này đều do cách vận hành của tự nhiên quyết định. Ai xui nên như vậy?
>
> Nhưng ngay cả khi giả định rằng hình và thần có nguồn gốc khác nhau, dù là từ các khí khác nhau nhưng khi kết hợp với nhau chúng lại cùng nhau biến đổi, chỉ còn thần cư ngụ trong hình. Cũng vậy, lửa nằm trong củi: khi hình còn sống thì thần hiện hữu, nhưng ngay khi hình mục nát thì thần cũng tắt. Hình mất thì thần tan vì không còn chỗ cư ngụ, củi mục thì lửa tắt vì không còn chỗ tựa nương. Đó là nguyên lý của sự vật vậy [...].

[Tuệ Viễn] đáp rằng:

- Xét lẽ, thần nằm ở đâu? Tinh anh cùng cực thì thành đấng thiêng vậy. [...] *Trang Tử* phát ra âm thanh diệu huyền nhắm về nguồn gốc của muôn vật, rằng: "Vũ trụ khiến ta vất vả khi sống, khiến ta nghỉ ngơi khi chết". Lại cho sống là sự ràng buộc con người, chết là trở về với bản chân. Đó gọi là biết sống là mối lo lớn. Lấy không sống là trở lại với gốc vậy. Văn Tử khen lời của Hoàng Đế rằng: "Hình có sự hủy hoại nhưng thần thì không thay đổi. Vì không thay đổi nên nhân theo sự thay đổi mà biến hóa vô cùng". *Trang Tử* cũng nói: "Nắm được cái hình dáng bề ngoài mà còn vui. Như hình dáng con người ta, muôn biến hóa mà chưa từng có chỗ cùng tột". Đó gọi là biết sống không gói trọn trong một sự biến hóa, thế mà cứ đuổi theo vật mà không biết trở lại vậy.

Lời bàn của hai vị tuy chưa truy cứu được sự thực, song cũng đã từng được nghe. Luận giả không tìm ở chỗ không theo thuyết sống sống chết chết, mà nghi ngờ rằng tụ tán chỉ trong một biến hóa; không nghĩ cái đạo thần kỳ có sự linh ứng của muôn vật, mà cho là tinh hay thô cũng đều chấm dứt. Chẳng cũng buồn sao? Thí dụ về lửa và cây vốn từ kinh điển của bậc thánh, nhưng đã mất sự lưu truyền chính thống, cho nên chẳng tìm được ý chỉ huyền diệu. [...].

Kỳ thực lửa truyền trong củi, cũng như thần truyền trong hình. Lửa truyền ở củi khác, cũng như thần truyền trong hình hài khác.

Người ngờ vực thấy hình hài của một cuộc đời đã nát thì bèn cho là thần, tình cũng đều mất, vậy cũng như thấy lửa ở một cái cây đã hết thì cho là lửa tắt mãi mãi vậy.[15]

---

[14] *Biện luận về hình và thần, tham khảo: Walter Liebenthal, "The Immortality of the Soul in Chinese Thought" (Thần bất diệt luận trong tư tưởng Trung Quốc), Monumenta Nipponcia, 8 (1952), tr. 327-397.*

[15] *Hình tận thần bất diệt, được đưa vào sách Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian (Trung Quốc Phật giáo tư tưởng tư liệu tuyển biên), tập 1, tr. 85. Lưu ý rằng cách dùng lửa để ví với cuộc sống rất kinh điển, tham khảo Vương Sung, Luận hành 61 (Luận tử), bản Chư Tử tập thành, ZZJC, tr. 204.*

Quan điểm của Tuệ Viễn cũng có thể tìm thấy trong bài *Thần bất diệt luận* của Trịnh Tiên Chi (363-427), một cư sĩ cùng thời. Thời Lương Vũ Đế thế kỷ VI, sĩ đại phu Nho gia là Phạm Chẩn (450-515?) soạn *Thần diệt luận* để phản bác:

> Thần chính là hình vật, hình chính là thần vậy. Cho nên hình còn thì thần còn, hình mất thì thần diệt vậy. […] Hình là phần chất của thần, thần là cái dụng của hình. Vậy thì hình phải xứng với chất của nó, thần thì phải nói đến cái dụng của nó. Hình và thần không hề khác nhau. […] Tên gọi tuy khác mà cùng chung một thể. […] thần đối với chất, cũng như độ sắc với lưỡi dao; hình so với cái dụng, cũng như lưỡi dao với độ sắc. Tên gọi là sắc khác với lưỡi, tên gọi của lưỡi khác với sắc vậy. Thế nhưng bỏ độ sắc thì không còn lưỡi dao, bỏ lưỡi dao thì không còn độ sắc, chưa từng nghe nói lưỡi dao mất mà độ sắc còn, há có chuyện hình mất mà thần lại còn hay sao?[16]

---

[16] *Thần diệt luận, trong Lương thư và trong Hoằng minh tập. Bản dịch được vay mượn từ Paul Magnin, La Vie et l'oeuvre de Huisi (515-577): Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai (Cuộc đời và tác phẩm của Tuệ Tư: Nguồn gốc của phái Thiên Thai), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 1979, tr. 146 (Thần diệt luận trong Hoằng minh tập dùng hình thức hỏi đáp giữa người hỏi với Phạm Chẩn; ở đây chỉ dẫn các phản bác của Phạm Chẩn). Về toàn bộ bản dịch của cuộc đối thoại này, tham khảo: Stefan (Étienne) Balazs, "Der Philosoph Fan Dchen und sein Traktat gegen den Buddhismus" (Triết nhân Phạm Chẩn với Thần diệt luận), Sinica, 7 (1932), tr. 220-234; Liu Ming-wood, "Fan Chen's Treatise on the Destructibility of the Spririt and its Buddhist Critics" (Thần diệt luận của Phạm Chẩn và phản bác của môn đồ Phật giáo), Philosophy East annd West, 37, 4 (1987), tr. 402-428.*

Cách nói của Phạm Chẩn khơi lên sự phản ứng mạnh mẽ trong các tín đồ Phật giáo, Lương Vũ Đế thậm chí còn dựa trên lập trường Niết bàn tông viết một bài *Thần bất diệt luận* (Bàn về sự bất diệt của thần), các bề tôi của Vũ Đế ùn ùn noi theo[17]. So với sự trừng phạt của Vũ Đế đối với nho sĩ Tuân Tế, người viết *Luận Phật giáo biểu* (Biểu bàn về Phật giáo), đối với sự phản bác của Phạm Chẩn, Lương Vũ Đế tỏ ra khoan dung hơn nhiều. Luận Phật giáo biểu của Tuân Tế dùng lời lẽ chua cay hiếm thấy mỉa mai tăng nhân, khiển trách tính nô lệ, vô đạo đức, ăn bám và hư ngụy của họ:

> Nay các tăng ni lười biếng ngồi thiền tĩnh tu ba tháng mùa hạ, không giết dù chỉ là con kiến, nói là yêu quý sinh mệnh muôn loài. Họ coi thường vua cha, nhưng lại nhân đức với

loài côn trùng. Phá thai, giết con nhưng lại nuôi dưỡng loài ruồi nhặng.[18]

Nhưng điểm chí mạng của tăng đoàn Phật giáo là ở chỗ tạo thành "nhà nước ở trong nhà nước", không thừa nhận quyền uy của nhà vua, tạo nên mầm họa của sự phản loạn và lật đổ vương triều. Tuân Tế đem sự phân liệt và hỗn loạn của Nam Bắc triều quy tội cho Phật giáo, ông cho rằng, Phật giáo hủy hoại "ngũ luân", nền tảng xã hội con người do Nho gia tạo nên. Những phê bình sắc nhọn này, mỗi lời đều có lý, khiến Vũ Đế bừng bừng lửa giận. Tuân Tế cũng nhân đó phải trả giá bằng sinh mạng, rốt cục, bị xử tử vào năm 547.

---

[17] Tham khảo: Whalen Lai, "Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, Shen pu mieh" (Lương Vũ Đế bàn về Thần diệt luận), Journal of the Americain Oriental Society, 101, 2 (1981), tr. 167-175. Thẩm Ước (441-513), Thượng thư lệnh thời Lương Vũ Đế, có viết một tác phẩm cùng tên là Thần bất diệt luận.

[18] Luận Phật giáo biểu (Mémoire sur le bouddhisme) được đưa vào Quảng Hoằng minh tập (Mở rộng Hoằng minh tập). (Tăng Hựu tục biên Hoằng minh tập, Thích Đạo Tuyên biên tập năm 664), bản dịch từ Paul Magnin, La Vie et l'oeuvre de Huisi (Cuộc đời và tác phẩm của Tuệ Tư), tr. 150.

Phật giáo phương Bắc thế kỷ V - VI

Sau khi chinh phục miền Bắc vào năm 440, triều Bắc Ngụy hay Thác Bạt Ngụy tổ tiên là người tộc Tiên Ti (Thác Bạt là dịch âm của tộc Tabgatch [Tiên Ti]), thống trị miền Bắc liên tục gần một thế kỷ. Năm 534, Bắc Ngụy diệt vong, vương triều phân thành Đông Ngụy (534-550) và Tây Ngụy (535-557), kế đó là Bắc Tề (550-577) và Bắc Chu (557-581). Bắc Chu là triều đại cuối cùng trong các vương triều phi Hán tộc này, tương tự triều Trần thuộc Hán tộc ở phương Nam đến năm 589 thì bị nhà Tùy thống nhất.

Một số vị vua đầu tiên của triều Bắc Ngụy thiết lập Phật giáo thành tôn giáo quan phương, tăng nhân trở thành các nhân viên công vụ của nhà nước, rất khác với các tăng nhân ở miền Nam, Tuệ Viễn ở miền Nam ra sức duy trì nguyên tắc tự chủ của tự viện. Một chế độ tăng quan phụ trách các công việc tôn giáo đích thực bắt đầu hình thành ở phương Bắc, triều đình trung ương thiết lập nên cơ quan "Giáo phúc tào", còn có chức" Sa môn thống [Đô thống]" do hoàng đế khâm định.

Đối diện với chế độ tăng quan này, Khấu Khiêm Chi (373-448) thuộc Thiên sư đạo và nho sĩ Thôi Hạo (381-450) liên kết lại, cùng nhau phản đối Phật giáo. Hai nhân vật này đương nhiên đều có ý đồ riêng: Khấu Khiêm Chi mơ tưởng về một vương quốc Đạo giáo, bản thân ông xưng vương; Thôi Hạo hy vọng Hán hóa vương triều Bắc Ngụy, đưa lượng lớn người Hán vào đội ngũ quan liêu. Giai đoạn này đánh dấu bước ngoặt lịch sử của giáo phái Thiên sư và Đạo giáo nói chung, Đạo giáo lần đầu được chính thức trở thành quốc giáo[19]. Việc liên kết giữa Đạo gia và Nho gia rốt cục dấy lên cuộc vận động quy mô lớn lần đầu tiên nhằm bức hại Phật giáo. Năm 446, triều đình hạ lệnh phá hủy kinh Phật, tháp Phật và tượng Phật, các nhà sư không phân tuổi tác đều bị xử tử[20].

---

[19] Tham khảo Isabelle Robinet, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle (Lịch sử Đạo giáo từ khởi nguyên đến thế kỷ XIV), sđd, tr. 81. Xem thêm: Richard B. Mather, "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Nothern Wei Court, 425-451" (Khấu Khiêm Chi và nền thống trị thần quyền của Đạo giáo Bắc Ngụy); Welch & Seidel, Facets of Taoism (Diện mạo Đạo giáo) (các tài liệu tham khảo ở chú thích 11), tr. 103-122.

[20] Sau cuộc kinh động lớn lao đầu tiên này, sử còn ghi nhiều cuộc khác (nhất là vào năm 574), những sự việc đó phần lớn do những lo ngại về kinh tế, chính trị chứ không đơn thuần là nguyên nhân tôn giáo. Cuộc diệt pháp năm 845 càng kìm hãm nặng nề sự phát triển của Phật giáo Trung Quốc (xem chương 16).

Để bù đắp cho hành vi vội vàng và tàn nhẫn này, đồng thời cũng nhằm duy trì sự tôn nghiêm vĩnh cửu của vương triều Phật giáo, vùng Vân Cương gần quốc đô Đại Đồng bắt đầu đục tạc các động tượng Phật và tượng Bồ tát[21]. Các tượng điêu khắc này tiêu biểu cho nghệ thuật thời kỳ đầu triều Bắc Ngụy, lấy Đôn Hoàng làm trung tâm, chịu ảnh hưởng của nghệ thuật Gândhâra, Ấn Độ và Trung Á, là bằng chứng cho sự sùng kính nhiệt thành của Phật tử tại gia trong việc đóng góp của cải để tu tạo động Phật. Năm 494, triều Bắc Ngụy từ cựu đô Đại Đồng dời đến cố đô Lạc Dương, đây là tiêu chí của sự chủ động Hán hóa, việc tạc khắc tượng Phật tại các hang động ở Long Môn tiếp tục được tiến hành, đạt đến cực thịnh vào thời Đường.

Trong các tượng Phật thời Bắc Ngụy, đa số tượng tạc Phật Thích Ca và Phật Di Lặc, thời Đường thì phần nhiều là tượng A Di Đà và Quan Thế Âm Bồ tát (Avalokitesvara)[22]. Việc thờ cúng Phật và Bồ tát kết hợp với "Tịnh độ" này đã minh chứng cho sự biến đổi của Phật giáo Đại thừa dưới tác động ảnh hưởng của cư sĩ tại gia,

những người ít tìm kiếm Niết bàn hơn là tìm cách kéo dài sự sống tốt đẹp hơn ở một kiếp khác. Từ thế kỷ IV trở đi, Đạo An liền ra sức ủng hộ thế tục hóa Phật Di Lặc, "Từ thị" là Phật vị lai của thế giới Sa bà, là trung tâm của phần lớn các phong trào tiên tri khải huyền cứu thế[23]. Tương tự các vị Bồ tát chờ thành Phật, Di Lặc ở trời Đâu Suất (Tusita), là một trong số 22 tầng trời trong vũ trụ luận Phật giáo, từ nơi đó ông quan sát và bảo vệ chúng sinh.

Việc tạc tượng Phật trong hang đá Long Môn bởi các cư sĩ, tăng ni hay hội đoàn tôn giáo là minh chứng cho tính đại chúng hóa Phật giáo, trước đó vốn chỉ giới hạn chủ yếu ở tầng lớp tinh anh đặc quyền; và nó cũng đánh dấu sự chuyển hướng của hàm nghĩa Đại thừa, bắt đầu coi trọng từ bi và thiện hạnh. Tranh tượng thời Bắc Ngụy ngoài ra cũng minh họa cho sự giao dung của Phật giáo với văn hóa Trung Hoa qua chủ đề đối thoại giữa Duy Ma Cật với Văn thù Bồ Tát (Manjusri) - biểu tượng của minh triết tối cao. Duy Ma Cật vừa là bậc cư sĩ thánh nhân vừa là hiện thân của lòng hiếu thuận, trở thành nhân vật trung tâm của phái Đại thừa vốn hy vọng thông qua giới luật nghiêm ngặt của tự viện để duy trì và mở rộng Phật giáo, được miêu tả như một nhà Nho lý tưởng, có thể đối thoại trực tiếp với tư tưởng Trung Quốc.

---

[21] Về động đá Vân Cương, tham khảo: James O. Caswell, Written and unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang (Ghi và chưa ghi: sử mới về động đá Vân Cương), Vancouver, 1989.

[22] Về Đức Phật A di đà và Quán thế âm Bồ tát, xem chương 16, "Tịnh Độ tông".

[23] Tham khảo Alan Sponberg & Helen Hardacre, Maitreya, the Future Buddha (Di Đà - Phật vị lai), Cambridge University Press, 1988. Về Đạo An, xem chương 14 "Một số vị cao tăng thế kỷ IV".

Huyền Trang và Pháp Tướng tông [Duy Thức tông]

Năm 589, trải ba thế kỷ phân ly, triều Tùy đã thống nhất Trung Quốc, Phật giáo phân chia Nam Bắc đến đây lại dung hội, chịu sự khống chế của một triều đình trung ương duy nhất. Từ đây, đặc biệt bắt đầu từ thời Đường, cộng đồng tăng lữ Trung Quốc bắt đầu mặc nhận quyền lực tối cao của quốc gia, đây cũng là dấu mốc riêng của sự dung nhập Phật giáo tại Trung Quốc.

Khoảng thế kỷ V-VI, chúng ta đã thấy sự Ấn Độ hóa của Phật giáo

tại Trung Hoa, nhiều tông phái Ấn Độ được truyền vào Trung Quốc. Cưu Ma La Thập đến đã mở ra giai đoạn thứ hai, phái Trung Quán bám rễ sâu vào lãnh thổ Trung Quốc. Mặc dù sau Tăng Triệu, phái Trung Quán bị sa sút, Cát Tạng (549-623) thời Tùy lại là người đem đến sức sống mới cho tông phái này. Một tông phái Ấn Độ khác đột nhiên truyền vào Trung Quốc vào cuối thời kỳ này chính là phái Yogâcâra (Trung Quốc gọi là Pháp Tướng tông), đại biểu tối cao của tông phái này là Huyền Trang (602-664). Vị xuất gia tiếng tăm lừng lẫy này là một đại dịch giả kinh Phật, nổi danh ngang Cưu Ma La Thập nhưng hành trình lại trái ngược với tiền bối Cưu Ma La Thập, ông muốn đi Ấn Độ để lấy chân kinh. Xem xét một cách cẩn trọng từ góc độ niên phả học, nếu cho rằng Huyền Trang chỉ sống một thời gian ngắn ngủi tại Trung Quốc, bắt đầu từ Sơ Đường, vậy thì ở chương sau chúng ta cần thảo luận tại sao Yogâcâra thuần túy Ấn Độ lại không mảy may tương ứng với tinh thần Phật giáo Trung Quốc xuất hiện vào khoảng thế kỷ VII- VIII. Yogâcâra thể hiện rõ khuynh hướng cực đoan hóa của ý nguyện Ấn Độ hóa Phật giáo khoảng thế kỷ V-VI, vì vậy mà vấn đề được xem xét ở chương này.

Pháp Tướng tông (là dịch sang tiếng Trung từ tiếng Phạn chữ *dharmalaksana*, "đặc trưng của pháp"), lấy trước tác của anh em Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) (thế kỷ IV-V) phát triển thành một tông phái Ấn Độ. Tại Ấn Độ, tông phái này phát triển đến thế kỷ VII, được gọi là Yogâcâra, một đại diện trong số hai hệ tư tưởng lớn của Đại thừa, phái còn lại là Không tông (Sunyavâda) thuộc Trung Quán tông. Họ cũng "duy thức 唯識" (citta-mâtra), ý nghĩa trung tâm trong *Nhiếp Đại thừa luận* (Mahâyâna - samgraha). Vô Trước, định danh tông này là "chủ nghĩa duy tâm"[24]. Trung tâm tư tưởng của duy thức được phát huy từ Yogâcâra, Thế Thân cho là: "Tam giới duy tâm". Nói cách khác, toàn bộ thế giới hiện tượng, tính chân thực của nó chỉ là thức [tâm tưởng]; thế giới bên ngoài không tồn tại một cách chân thực, chỉ là sản phẩm của ý thức chúng ta, đó chỉ là ảo giác thuần túy.

Duy Thức tông đối lập với "Duy pháp" hay Câu xả tông (Kosa). Câu xả tông lấy *A Tì Đạt Ma Câu xá luận* (Abhidharma-kosa) làm cơ sở[25], được gọi là "Hữu" tông của Tiểu thừa, do đó giáo phái này tin rằng chư pháp là vĩnh hằng. Câu xả tông thừa nhận tính không hằng thường của cái cấu thành chư pháp, thế nhưng chư pháp luôn tồn tại, mặc dù hình thức không giống nhau: trong muôn vật và chúng sinh, chư pháp đều nằm trong sự chuyển tiếp tức thì, chư pháp đã qua chuyển tiếp đến chư pháp hiện tại rồi đến lượt chư pháp hiện tại lại chuyển đến chư pháp vị lai. Ngược lại, phái

Yogâcâra cho rằng các nguyên tố cấu thành hiện thực khách quan không có thực nhưng tán thành tính hiện thực của ý thức.

---

[24] Bản dịch tiếng Pháp của Étienne Lamotte, La Somme du Grand Véhicule d'Asanga (Nhiếp Đại thừa luận của Vô Trước), 2 tập, Louvain, 1938-1939.

[25] Trước tác này tổng hợp một cách xuất sắc giáo nghĩa Phật giáo nguyên thủy trong Phật giáo phía Bắc và Tây Bắc Ấn Độ, văn bản này được Paramârtha dịch sang tiếng Trung vào thế kỷ VI, một thế kỷ sau được Huyền Trang dịch lại. Xem bản dịch tiếng Pháp của Louis de la Valllé Poussin, 3 tập, Paris, 1923-1924.

Căn cứ vào học thuyết Phật giáo, chúng ta thấy rằng con người chỉ là thể tập hợp của ngũ uẩn. Từ khái niệm đó, thức (vijnâna) giống như những uẩn khác, chỉ là một trong ngũ uẩn, nhưng tính chất hai mặt của nó tạo nên chỗ đặc biệt riêng. Một mặt, chính năng lực nhận thức tạo cho con người một diện mạo chỉnh thể, chịu trách nhiệm về những ảo giác kiên cố nhất về cá nhân hay bản ngã. Toàn bộ trải nghiệm của con người được tổ chức xung quanh ảo tưởng nhất quán này và - nghiêm trọng hơn - nội hàm tâm lý của nó không ngừng bồi đắp cảm thụ chỉnh thể của ý thức con người. Ý thức không chỉ do ảo giác của ta tạo thành, mà còn có sự bám víu của chúng ta vào ảo giác này. Mặc khác, ở cấp độ chân lý tương đối, tư tưởng có thể chỉ gắn với những dục vọng xảy đến "bất kỳ". Ở mức độ chân lý tuyệt đối, ý thức có thể tự làm chủ và đạt đến sự thanh lọc hoàn mỹ. Cho nên, bản thân ý thức có khả năng tự thanh lọc với điều kiện nó được định hướng đúng, thực hiện các công năng tâm lý linh hoạt và sáng suốt.

Nếu như "vạn pháp duy thức", vậy thì cái thức này cấu thành thế nào? Duy Thức tông đề ra một phân tích hết sức tiên tiến về tiến trình ý thức, cho rằng ngoài năm công năng cảm quan [mắt, tai, mũi, lưỡi, thân], còn có: thức thứ sáu là ý (mano-vijnâna), tập trung và tổng hợp tri thức cảm quan do năm thức trước đem lại; thức thứ bảy là *mạt na* (*manas*, cùng gốc với từ "mens" trong chữ Latinh), cấu thành khí quan trí lực, là trung tâm của *tư tưởng* (citta), chính là ý thức tự thân của ý nguyện tự ta đưa ra và tư duy lý tính được tạo ra trong quá trình tư duy; còn có thức thứ tám là *A lại da thức* (âlaya-vijnâna), tức "tích lũy nhận thức" hay "kho dự trữ tri thức". *A lại da thức* là toàn bộ xuất phát điểm của hoạt động tinh thần, không chỉ là hành vi ý thức vốn có, mà còn là sự tồn tại thực của hiện tượng vốn có, thậm chí là cơ sở của luân hồi, bởi vì trong *A lại da thức* dự trữ "hạt giống" hay quả của nghiệp từ muôn kiếp. Các "hạt giống" hay các "phôi mầm" này là "toàn bộ những

cảm giác phát sinh trong dòng ý thức bởi tất cả các sự kiện vật lý và tâm lý dệt nên cái mà chúng trở thành. Chúng ta gọi là 'hạt giống' là vì chúng có năng lực tiềm tàng, có xu hướng sinh quả trong các hành vi thực tế của hiểu biết khách quan. Chúng có đầy đủ 'tính thẩm thấu', có thể thâm nhập kho nhận biết, tương tự nước hoa thấm vào tấm vải. Chính vì thế, hành vi tức giận là kết quả của quả đã có từ trước sẽ thẩm thấu vào trong kho tri-nhận vốn là nền tảng của đời sống tâm lý tinh thần cá thể, đồng thời phát sinh hiệu quả, sẽ hiển hiện ra trong tương lai xa hay gần [nhân sinh ra quả, quả tạo nên nhân][26]". Căn cứ theo thuyết nghiệp báo, hành vi hay tư tưởng vốn có đều có thể tạo ra một cảm giác thông qua hình thức năng lượng tinh thần dự trữ trong *A lại da thức*. Thể nhưng, dấu vết của năng lượng tinh thần này, thậm chí sau khi hành vi hoặc tư tưởng chấm dứt, nó vẫn tiếp tục tồn tại. *A lại da thức* chính là ký ức, theo nghĩa rộng hơn, nó đảm bảo cho tính liên tục nào đó không nhất định liên quan đến cá thể hay một bản ngã đặc thù nào đó.

Tất cả các cảm giác, ấn tượng đều được tích lũy, bảo tồn trong "kho tri thức" này, đợi chờ thời cơ để hiển lộ và hành động. Trên thực tế, *A lại da thức* tự thân nó không có sức sống, tự thân nó cũng không hành động. Có thể so sánh nó với tấm gương hoặc mặt nước tĩnh lặng, bị tác động của hành vi bên ngoài, bản thân nó giữ sự trong sáng. Gương soi hình ảnh nhưng tự thân nó không thành hình ảnh, đây là một ví dụ được Duy Thức tông ưa dùng - gương là vật trung lập, vừa có thể soi biểu tượng của thế giới khách thể, lại có thể soi chiếu ảo giác vốn có của chúng ta[27]. Yếu tố bên ngoài thúc đẩy khai mở *A lại da* là *Mạt na*, các ấn tượng chất chứa trong "kho" được Mạt na đánh thức từ trạng thái biếng trễ và ngủ say, trở thành điều kiện xuất hiện của khách thể nghiệp lực mang tính cá thể hóa, tập trung hóa. *Mạt na*, là nguyên tắc thúc đẩy tính cá thể hóa hay quyết đoán của *A lại da*. Mạt na trung lập, không có ý thức tự thân. Nhân đó, *Mạt na* là yếu tố thúc đẩy ảo giác tự thân, khai mở cơ chế chiếm hữu của tự thân đối với khách thể, tăng cường tính năng động của hạt giống, duy trì vòng xoay luân hồi. Mạt na do đó dẫn dắt vào hai yếu tố đối lập chủ thể/khách thể, thức thứ sáu hành động tự phát, khai mở toàn bộ tiến trình cảm giác, nhận biết và phán đoán.

---

[26] Jacques May, La philosophie bouddhique idéaliste (Triết học của Duy Thức tông), Études asiatiques (Nghiên cứu châu Á), 25 (1971), tr. 307.

[27] Tham khảo Jacques May, La philosophie bouddhique idéaliste (Triết học Phật giáo duy tâm), tr. 302-303; và Paul Demiéville, "Le mirroir spirituel"

(Tâm kính), được dùng lại trong Choix d'études bouddhiques (1929-1970) (Phật giáo nghiên cứu văn tuyển), Leyde, Brill, 1973, tr. 126.

Mạt na chịu trách nhiệm về quan niệm tự ngã và thế giới bên ngoài, thông qua kết quả, dục vọng, cảm xúc và sự vô tri mà nó đem lại, làm vẩn nhiễm sự thuần khiết của *A lại da*. Cho nên cái cần chú ý là Mạt na, cần khiến nó ngừng phán đoán, để thanh tịnh hóa hạt giống *A lại da*, khiến hạt giống đó trở về "tính duy thức" (*vijnapti-mâtratâ*, hàm nghĩa là "không có gì khác, chính là tính nhận thức") trong bản tính chân thực của nó, cũng chính là *chân như* (tathatâ) thuộc sở kiến của duy thức. Thuyết thanh tịnh hóa hạt giống, diễn hóa ra kỹ năng rèn luyện tâm lý tinh thần, được gọi là Yoga, để giải thoát khỏi vòng luân hồi.

Có thể nói, phái Trung Quán và Pháp Tướng tông tiêu biểu cho hai bộ phận khác nhau của Phật giáo Đại thừa. Phái Trung Quán là phản diện, phủ định tính không của Niết bàn, sự tiêu diệt mà trong đó chúng ta bị tan rã bởi quá trình biện chứng; Pháp Tướng tông là chính diện của chứng ngộ, duy thức, thông qua phương thức "hiện tượng học" để đạt được chân lý tuyệt đối. Phái Trung Quán muốn gạt bỏ mọi nội hàm, bỏ hết mọi điểm tựa; Pháp Tướng tông nói rõ rằng không, pháp, chân như đều có thể lĩnh ngộ được. Đến mức mà nội dung giác ngộ có xu hướng được hình dung như một thực hữu, thậm chí giống như một biến hóa thân. Đây chính là lý luận *Phật Tam thân* (trikâya), là nguyên tắc có vị trí quan trọng trong sự phát triển của tự viện và Phật giáo dân gian. Lý luận này có ảnh hưởng quyết định đến miền Bắc Trung Quốc, Triều Tiên và Nhật Bản[28]. Trung Quán tông có ảnh hưởng chủ đạo trong văn hóa Phật giáo Nam truyền ở Trung Quốc cho rằng, giác ngộ là "sự tan biến của mọi ý nghĩa vốn có. Không cần phải đưa ra đáp án cho những câu hỏi vốn có hay không nội dung thần khải mà so sánh với hình tượng một chiếc bình không đáy"[29]. Theo nghĩa này, Trung Quán tông đã tiên đoán về thiền. Không giống với phái Trung Quán, Pháp Tướng tông từ thuần túy phi nhị nguyên luận chuyển hướng sang duy thức nhất nguyên luận, trong đó tính năng động của tinh thần đạt đến đỉnh cao trong nhận thức tuyệt đối về chân lý tối thượng vượt lên trên tất cả mọi "đặc tính của chư pháp" (*pháp tướng*)[30].

---

[28] Đối với Phật giáo nguyên thủy Nam truyền, Đức Phật hiện thân như một vị đạo sư, để hoàn thành sứ mệnh của mình trước khi vào cõi Niết bàn. Trong Phật giáo Đại thừa Mahâyana, đức Phật được quan niệm là tồn tại vĩnh hằng, là hiện thân chân lý phổ biến và chân lý vũ trụ; Phật không sinh không diệt, tồn tại vĩnh viễn. Xét từ quan điểm đó, so với lý luận siêu hình về Phật vĩnh

hằng cho tới Tam thân của Phật, Thích Ca Mâu Ni không quan trọng. Dharma-kâya (Pháp thân), Phật chuyển hóa thành pháp, chỉ chân lý tuyệt đối; sambhoga-kâya (Báo thân), Phật chuyển hóa thành Bồ tát; nirmana-kâya (ứng thân), Phật mang hình thức sắc thân, như Thích Ca Mâu Ni.

[29] Guy Bugault, La Notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna - part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique (Khái niệm Bát nhã hay trí tuệ trong Đại thừa - xuất phát của tri và vô tri theo cách lý giải thần bí của Phật giáo), (tài liệu tham khảo ở chú thích 7, ở trên), tr. 188.

[30] Tham khảo Liu Ming-wood, "The Yogâcâra and Mâdhyamika Interpretation of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism" (Độc giải về Phật tính của Phật giáo Duy Thức tông và phái Trung Quán Trung Quốc), Philosophy East and West, 35, 2 91985), tr. 171-193. Xem G. M. Nagao, Yogâcâra and Mâdhyamika (Trung Quán và Duy Thức), Albany, State University of New York Press, 1991.

Trường phái Yogâcâra thuần Ấn Độ nhờ vào Huyền Trang đã đạt đến sự phát triển chưa từng thấy tại Trung Quốc, thậm chí trước khi Huyền Trang thụ giới vào năm 22 tuổi, ông đã có hứng thú đặc biệt với phái này. Để có được nguyên bản kinh Phật, ông chu du 17 năm (629-645), đi khắp thánh địa Phật giáo Ấn Độ, sau đó trở về Trường An trong niềm vinh dự, được Đường Thái Tông tiếp kiến. Sự phát triển mới nhất của Phật giáo Ấn Độ không phải là hứng thú của Đường Thái Tông mà chính là địa thế, phong tục vùng "Tây Vực" được miêu tả trong *Đại Đường Tây Vực ký* do Huyền Trang vâng lệnh biên soạn mới là điểm hấp dẫn Đường Thái Tông[31]. Nhờ sự trợ giúp của triều đình, Huyền Trang đã dịch được 76 trong số 600 quyển kinh Phật mà ông mang về, đều lấy kinh sách duy thức Yogâcâra làm chủ đạo[32]. Những bản dịch này về số lượng không nhiều, nhưng lại là công việc dịch thuật quan trọng chưa từng có ở Trung Quốc, gấp ba lần so với Cưu Ma La Thập. Thế nhưng cho dù có sự nỗ lực lớn lao và sự hỗ trợ tài chính của những vị hoàng đế đầu tiên của triều Đường, Pháp Tướng tông sau Huyền Trang và đệ tử xuất sắc nhất của ông là Khuy Cơ (632-682) lại phải dừng bước. Do phái này còn quá thuần Ấn Độ và lạm dụng tinh thần phân tích nên khó thích ứng được với tư tưởng của người Trung Quốc. Trên cơ sở một nền văn hóa thịnh vượng chưa từng có trước thời Đường, Trung Quốc đã tiếp thu di sản Phật giáo theo cách của riêng mình.

---

[31] Những cuộc viễn du của Huyền Trang đã là nguồn cảm hứng cho một cuốn tiểu thuyết dân gian nổi tiếng thế kỷ XVI, Tây du ký, nhân vật trung tâm là Hầu vương Tôn Ngộ Không. Xem bản dịch của André Lévy, La pérégrination vers l'Ouest, Paris, Gallimard, bộ sưu tập "Bibliothèque de la Pléiade" (Thư

viện Pléiade), 1991.

Về nhân vật lịch sử Huyền Trang, tham khảo Stanislas Julien (dịch), Histoire de la vie de Hiouen-thsang (Câu chuyện về cuộc đời của Huyền Trang), Paris, 1853; René Grousset, Sur les traces du Bouddha (Về những dấu vết của Đức Phật), Librairie Plon, 1957; Alexander L. Mayer & Klaus Rohrborn, Xuanzang Leben und Werk, Wiesbaden, 2001.

[32] Ngoài Abhidarma-kosa và Mahayana-samgraha (A Tì Đạt Ma Câu Xá luận và Nhiếp Đại thừa luận), đã được đề cập (xem các chú thích 24 và 25 phía trên), Huyền Trang còn dịch Vijnapti-mâtratâ-siddhi (Thành duy thức luận) của Dharmapala, bản dịch Pháp văn của Louis de la Vallée Poussin, La Siddhi de Hiuan-tsang (Sự giác ngộ của Huyền Trang), 3 tập, Paris, Paul Geuthner, 1928-1948.

Chương 16

Đại hưng thịnh vào thời Đường (Thế kỷ VII - IX)

Sau sáu thế kỷ du nhập, Phật giáo đã bám rễ sâu vào xã hội và đời sống tinh thần của người Trung Hoa và đạt đến thịnh vượng dưới thời Đường (618-907). Về phương diện tư tưởng, một khối lượng lớn kinh Phật đã được biên dịch cho thấy sự tiếp nhận đích thực của Trung Quốc đối với Phật giáo, tạo điều kiện cho sự xuất hiện của học phái Hán hóa Phật giáo. Việc biên dịch kinh Phật thể hiện nỗ lực đầu tiên cho sự truyền bá văn hóa trên quy mô lớn của người Trung Quốc[1]. Sau những mò mẫm ban đầu, dưới sự bảo trợ của triều đình, việc dịch kinh trong các tự viện cùng sự nỗ lực của Cưu Ma La Thập được thể chế hóa. Ngày càng có nhiều các nhà sư ngoại quốc học tiếng Hán, ngược lại, các nhà sư Trung Hoa ngày càng trở nên tinh thông tiếng Phạn hơn. Quá trình thẩm thấu này đạt đến đỉnh cao với việc các thiền sư thông thạo cả hai ngôn ngữ và thực hiện chuyến viễn du sang Ấn Độ như Huyền Trang (602-664) hay Nghĩa Tịnh (635-713). Dưới thời Đường, với ảnh hưởng lan rộng khắp Trung Á, hiện tượng tín đồ Trung Quốc viễn du bái Phật tận nơi phát nguyên Phật giáo là Ấn Độ ngày càng nhiều. Điều đó cho thấy, lần đầu tiên người Trung Quốc chấp nhận từ bỏ kiểu trung tâm hóa của mình, muốn đi tìm kiếm chân lý ở nơi khác. Vào thời điểm Phật giáo ở quê hương Ấn Độ bị Hindu giáo thay thế, những tín đồ này đồng thời với việc tiếp nhận lý luận Phật giáo từ gốc rễ, cũng đã ra sức tiếp tục truyền bá Phật giáo, rồi mở rộng ra phía Đông Trung Quốc như Triều Tiên và Nhật Bản.

---

[1] Có nhiều danh mục bản dịch các bản kinh Phật: Tổng lý chúng kinh mục lục của Đạo An năm 374 (tham khảo chương 14, chú thích 31) và Xuất tam tạng kỷ tập của Tăng Hựu năm 518 (tham khảo chương 15, chú thích 10), một

trong những danh mục quan trọng nhất thời Đường là Khai nguyên thị giáo lục, do Trí Thăng soạn vào năm 730, sau đó trở thành tài liệu tham khảo cơ bản cho việc biên soạn kinh Phật đời sau. Xem Paul Demiéville, Le Bouddhisme: les sources chinoises (Phật giáo: Văn hiến Trung Quốc) (1953), in lại trong: Choix d'études bouddhiques (Phật giáo nghiên cứu văn tuyển), Leyde, Brill, 1973.

Triều Đường đánh dấu một giai đoạn phồn vinh tôn giáo thực sự, Trung Quốc chịu ảnh hưởng rất nhiều của Trung Á và Iran (Hồi giáo, Cảnh giáo, Mani giáo, Bái hỏa giáo...)[2]. Cùng thời điểm này, các hoàng đế nhà Đường kém hồ hởi hơn đối với Phật giáo so với các vị tiên vương Nam triều. Hoàng tộc bắt đầu nghiêng về Đạo gia, tự xưng là hậu duệ của *Lão Tử* vì cùng mang họ Lý. Triều đình tôn sùng *Đạo đức kinh* (Huyền Tông đích thân viết phần chú giải), *Trang Tử* và Liệt Tử, khiến chúng trở thành nội dung trong một số kỳ thi. Đạo giáo và Phật giáo tranh giành sự bảo trợ của triều đình trong suốt triều đại nhà Đường.

Mặc dù Phật giáo đạt đến đỉnh cao dưới thời Đường, văn hóa truyền thống, đặc biệt văn hóa Nho giáo không vì thế mà bị diệt vong. Kinh học phát triển từ thời Lưỡng Hán, dưới thời kỳ Lục Triều, trở thành cái học về "nghĩa sớ". Vào thế kỷ VII, theo lệnh của triều đình, Khổng Dĩnh Đạt (574-648) đứng đầu các sĩ đại phu, bắt đầu chủ trì biên soạn bộ kinh điển *Ngũ kinh chính nghĩa*[3], làm cơ sở cho toàn bộ nền giáo dục thời Đường, với mong muốn không chỉ thống nhất học vấn Nho gia mà còn thống nhất toàn bộ giới tư tưởng. Cần lưu ý là, kiểu học vấn do kẻ sĩ và nhà sư nắm giữ không có sự khu biệt rõ rệt về tư tưởng, họ cùng chia sẻ việc duy trì truyền thống văn hiến, thông thường đều thuộc tầng lớp tinh hoa trong xã hội.

---

[2] Ở chú thích 1 chương trước đã đề cập đến mục lục sách Sérinde, terre de Bouddha (Tây Vực Phật thổ), về vấn đề này đã có sự miêu tả chi tiết. Tham khảo: Trương Quảng Đạt (Zhang Guangda), Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang (Ba ví dụ về ảnh hưởng của Bái hỏa giáo ở Trung Quốc đời Đường), Études chinoises (Nghiên cứu Hán học) 13, 1-2 (1994), tr. 203-219.

[3] Về bối cảnh và sự cấu thành Ngũ kinh chính nghĩa, tham khảo David Mc Mullen, State and Scholar in T'ang China (Quốc gia và học sĩ Trung Quốc triều nhà Đường), Cambrige University Press, 1988, tr. 73; và Howard J. Wechsler, Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty (Lễ tế ngọc bạch: Nghi lễ và biểu tượng trong quá trình chính thống hóa vương triều nhà Đường), Yale University Press, 1985, tr. 47.

Tuy nhiên, đến thế kỷ VIII, số lượng quan chức Phật giáo tăng gấp đôi so với số lượng quan chức Đạo giáo, lúc này cần tìm ra một *phương thức cùng tồn tại* (modus vivendi). Với Phật giáo, triều đình có hai ý hướng, vừa khống chế vừa ủng hộ, điều vốn thể hiện ngay từ buổi đầu xây dựng triều đình, để rồi sau rốt là bắt buộc các chùa chiền phải đi vào cơ cấu quyền lực quốc gia. Đặc biệt là thời kỳ trị vì của hoàng đế Huyền Tông (712-756), triều đình bắt đầu hạn chế số người thụ giới và sức mạnh kinh tế của các tự viện. Trên thực tế, quy tắc khổ hạnh, nguyên tắc căn bản đối với đời sống tự viện, trong nhiều trường hợp, chỉ là một nguyên tắc hão huyền gán cho những kẻ ăn bám vào xã hội. Đặc biệt là các tự viện cuối cùng đã trở thành các đại địa chủ lớn nhất của triều đình, sánh ngang với các gia đình quý tộc[4].

---

[4] Về lịch sử thể chế Phật giáo thời Đường, xem: Kenneth Ch'en, Buddhisme in China, A Historical Survey (Khái luận lịch sử Phật giáo Trung Quốc), Princeton University Press, 1962; và Jaques Gernet, Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle (Khía cạnh kinh tế của Phật giáo trong xã hội Trung Quốc từ thế kỷ V đến thế kỷ X), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ), 1956.

Hán hóa Phật giáo dưới thời Đường

Từ thời Nam Bắc triều đã xuất hiện những mầm mống đầu tiên của các tông phái Phật giáo Trung Hoa, và cuối cùng đơm hoa kết trái vào thời Đường. Sự phồn thịnh của các học thuyết lý luận có liên quan mật thiết với chính sách ủng hộ của triều đình dưới sự bảo hộ của hoàng đế[5]. Các tông phái này hoàn toàn Hán hóa, không còn từ Ấn Độ truyền tới, tên gọi của chúng cũng không còn liên quan đến Phật giáo Ấn Độ mà là sự khởi phát và tiếp nhận của tư tưởng Trung Quốc đối với lý luận Phật giáo. Với ý nghĩa này, triều Đường là giai đoạn quyết định sự phát triển của Phật giáo tại Trung Quốc. Không giống như các phái chú giải kinh điển ở các đời trước muôn phần thành kính, run rẩy trước kinh Phật và tôn phái Ấn Độ, những người khai sáng tông phái Phật giáo Trung Quốc, mỗi phái tham khảo một loại kinh riêng biệt, không ngại thông qua kinh nghiệm tôn giáo của mình để độc giải "mật nghĩa" và không còn quan tâm là có trung thành với kinh văn hay không.

---

[5] Tham khảo Stanley Weinstein, "Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism" (Sự bảo trợ của vương triều trong cơ cấu Phật giáo đời Đường), trong: Arthur F. Wright & Denis Twitchett (chủ biên), Perspectives on the T'ang (Cái nhìn đa diện trong nghiên cứu về đời Đường), Yale University

Press, tr. 265-306. Cùng một tác giả, Buddhism under the Tang (Phật giáo thời Đường), Cambridge University Press, 1987.

Sau một số thế kỷ biên dịch và chú giải, người Trung Hoa cuối cùng cũng nhận ra rằng họ đã làm mất đi mục đích ban đầu của đạo Phật: *sự giải thoát*. Chính trong giai đoạn thứ ba của quá trình Hán hóa đạo Phật, họ bắt đầu tự suy ngẫm bằng từ ngữ của riêng mình về giải thoát và chứng ngộ cũng như phương cách để đạt tới chúng. Suy tưởng của người Trung Hoa tập trung vào khả năng đạt được giác ngộ ngay trong cuộc đời này (nhất là đốn ngộ), và về niềm tin vào sự giải thoát toàn thể chúng sinh, và việc này đòi hỏi ít nhiều phải đọc hiểu được kinh văn Phật giáo.

Mặt khác, đối với lý luận kinh Phật bị "tạp loạn" được giới thiệu cho người Trung Quốc đến lúc này, nhu cầu tổng thuật cũng càng ngày càng bức bách. Phật giáo trên thực tế chưa hình thành nên một kiểu học thuyết chính thống [như đạo Cơ Đốc], càng chưa có giáo hội thống nhất dưới sự kiểm soát của cơ quan trung ương. Giáo hóa của Phật giáo chú trọng không, đây là một kiểu tâm linh nội tỉnh, lấy yếu tố nội tại không có trung tâm làm đối tượng của sự tĩnh quan; với tính chất truyền giáo, nó cũng đồng thời mở rộng ra bên ngoài mà không có cực điểm quyền uy cố định. Sự hiện diện của Phật giáo được cụ thể hóa bởi vô số các tự viện, chúng nằm rải rác khắp nơi và độc lập với nhau. Phật giáo vì thế thiếu một chính tông thống nhất để bài trừ dị đoan, để cự tuyệt sự độc quyền chân lý (liên quan đến chân lý và lập trường quan điểm), hoặc phòng tránh sự lẫn lộn phức tạp của quá trình quá độ tông phái và trường phái tư tưởng. Ở Ấn Độ, quá trình thống nhất chính tông là một quá trình liên tục và có tổ chức, thường được ví như quá trình từ gốc rồi phân chia thành các cành. Đối với người Trung Quốc, đó là cả một vấn đề khi phải tiếp xúc với quá nhiều kinh Phật. Các bản kinh Phật này thuộc các thời kỳ khác nhau, lại thường có sự mâu thuẫn[6].

Để ứng phó với tình hình phức tạp này, người Trung Quốc mượn một khái niệm đặc sắc của Đại thừa: *phương tiện* 方便 (upâya). Đức Phật thuận theo năng lực lý giải cao thấp không đều của mọi người để giảng pháp, cho nên trong kinh Phật có những chỗ, những chân lý tinh diệu tùy theo các tầng bậc khác nhau, cần giảng biện ra, cần giải thích những chỗ mâu thuẫn trong giảng pháp của Phật ở các kinh khác nhau. Đó chính là lý do khiến mỗi tông phái đều tự nhận là mình nắm bắt được chân lý tối thượng, các tông phái khác dẫu không bị xem là dị đoan, nhưng vẫn là đại diện cho chân lý thấp hơn một bậc, là nhắm vào sự giáo hóa

không hoàn bị của những tín đồ chưa thành thục. Mỗi tông phái đều nỗ lực tổ chức phân cấp các kinh điển xoay quanh một luận thuyết trung tâm, để tiện căn cứ "phán giáo 判教" (phân biện các tầng đoạn trong các lời dạy của Phật)[7].

---

[6] Có sự tồn tại của các bản kinh Phật Đại thừa và Tiểu thừa, còn có các giới luật (vinaya), luận điển (sâstra), hợp thành "Tam tạng" (Tripitaka), xem chương 14. Triều Tống tuy cũng có lác đác dịch kinh nhưng vào cuối thời Đường, kinh điển Phật giáo Trung Quốc có thể có thể nói đã rất quy mô, lúc này có trên một nghìn bản kinh được dịch và chú sớ. Theo sắc lệnh của Tống Thái Tổ, Tam tạng đã được in toàn bộ vào năm 983. Bản in này được biết đến dưới tên gọi Thục bản (vì được in ở Thành Đô), làm cơ sở cho bốn bản khác được thực hiện dưới thời Tống, sau đó lưu truyền đến Triều Tiên và Nhật Bản. Trong số các bản in hiện đại, nhiều nhất và quan trọng nhất đều là các bản được hoàn thành tại Nhật Bản. Mới nhất và đáng tin cậy nhất là bộ Đại chính tân tu Đại tạng kinh (Taishô shinshû daizôkyô) gồm 100 quyển (Tokyo, xuất bản giữa năm 1924 và 1934), đã thu thập toàn bộ các văn bản hiện còn, bao gồm cả chữ Hán và chữ Triều Tiên, còn có chữ Phạn Pali và chữ Tây Tạng.

[7] Tham khảo, nhất là Liu Ming-wood, "The p'an-chiao system of the Hua-yen School in Chinese Buddhist" (Hệ thống phán giáo của Phật giáo Hoa Nghiêm tông Trung Quốc), T'oung Pao, 67 (1981), tr. 10-47.

Thiên Thai tông

Thiên Thai tông là tông phái Phật giáo đầu tiên hoàn toàn Trung Quốc hóa xuất hiện vào thời nhà Tùy. Triều Tùy đã tổng hợp tính chất trọng Thiền tu của Phật giáo Bắc truyền và trọng nghĩa lý của Phật giáo Nam truyền để tăng cường nền chính trị thống nhất của Trung Quốc. Thiên Thai tông thừa nhận Trí Nghĩ (538-597) là người xây dựng nên tông phái này. Ông đề xuất lý luận của Thiên Thai tông và hệ thống hóa nó, cũng truy nhận Tuệ Văn (năm 550 bắt đầu hoạt động mạnh) và Tuệ Tư (515-577) làm tổ sư[8]. Trí Nghĩ theo học Tuệ Tư, định cư ở núi Thiên Thai (nay thuộc tỉnh Chiết Giang), "Thiên Thai tông" ra đời từ đó. Với tư cách đại diện xuất chúng cho việc tổng quát và Hán hóa Phật giáo, Trí Nghĩ, trong phạm vi suy nghĩ để *phán giáo*, đã đề xuất quan điểm "ngũ thời bát giáo" trọng yếu và hoàn bị, khiến ông có thể đem *Kinh Hoa nghiêm* được Phật giáo miền Bắc xem trọng và Kinh Niết bàn được Phật giáo miền Nam xem trọng dung hợp lại, đồng thời đưa *Kinh Pháp hoa* lên địa vị tối cao[9].

---

[8] Về Trí Nghĩ, tham khảo Leon Hurvitz, "Chih-I (538-597), an introduction to the life and ideas of a Chinses Buddhist monk" (Sơ lược về cuộc đời và tư tưởng

nhà sư Trung Quốc Trí Nghĩ), in trong: Mélanges chinois et bouddhiques (Hán học Phật giáo tạp tập), tập XII, Bruxelles, 1962. Về Tuệ Tư (Huisi), tham khảo: Paul Magnin, La vie et l'Oeuvre de Huisi (515-577): les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai (Cuộc đời và tác phẩm của Tuệ Tư (515-577): Nghiên cứu nguồn gốc Thiên Thai tông), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ), 1979.

[9] Pháp hoa kinh (tiếng Phạn Saddharma - pundarîka) vào đầu thế kỷ V có bản dịch xuất sắc của Cưu Ma La Thập mang tên là Diệu pháp Liên hoa kinh (xem chương 15, chú thích 4). Cưu Ma La Thập lại không thuộc hàng tổ sư của Thiên Thai tông. Ý vị sâu xa ở chỗ: Mỗi tông phái thời Đường đều có một tổ sư truyền thừa, nhưng đến người dịch kinh được mọi người sùng kính lại luôn bị gạt khỏi sự truyền thừa này.

Căn cứ vào *Kinh Pháp hoa*, một trong những bản kinh được lưu hành phổ biến khắp khu vực Đông Á, Phật hiện thân ở cuộc đời này là để khiến con người được giải thoát, cũng là khiến hết thảy chúng sinh cùng Phật đều có thể chứng ngộ, không có sự phân biệt. Tất cả mọi người, hết thảy mọi sinh mệnh tồn tại, đều có có *Phật tính* [佛 性] để thành Phật. Như thế, toàn bộ vũ trụ đều thành Phật toàn năng, thảy thế gian đều là sự hiển hiện của Phật tính này: có thể nói chính là "khuôn đúc" hoặc "nguyên mẫu" của *Như Lai tạng* (tathâgata-garbha). Thiên Thai tông đến tổ đời thứ 9 là Trạm Nhiên (711-782) bắt đầu lấy tinh thần bao dung làm chủ đạo, cho rằng không chỉ sinh mệnh tồn tại có Phật tính, ngay cả những sự vật có sinh mệnh cũng có Phật tính, như núi, sông, kể cả những hạt bụi bé nhỏ. Khái niệm giải thoát phổ biến của Thiên Thai tông là sự kế thừa xu hướng Phật giáo Trung Quốc bắt đầu từ Đạo Sinh đầu thế kỷ V. Đạo Sinh xuất phát từ *Kinh Niết bàn* đương thời chưa hoàn chỉnh, cho là mọi người, dầu là một số người không còn thuốc chữa đều có khả năng thành Phật. Thời Đường, chỉ có Pháp Tướng tông đưa ra nghi ngờ với tính phổ biến này, cho là có một bộ phận tồn tại, theo lý mà nói là không thể chứng ngộ được[10].

Thế nhưng, Trí Nghĩ độc giải *Kinh Pháp hoa* lại tăng cường việc Trung Quốc hóa, cho là Phật tính không chỉ chúng sinh có thể đạt được, mà còn có thể thành Phật ngay trong cuộc đời này. Điều đó hoàn toàn ngược lại với truyền thống Phật giáo Ấn Độ, vốn cho là chỉ có mấy vị A La Hán là có hy vọng chứng ngộ, hơn nữa cần trải qua sự nỗ lực liên tục trong mấy *kiếp* (kalpa). Mặc dù quan điểm này của truyền thống Phật giáo Ấn Độ phù hợp với khái niệm Ấn Độ đương thời, nhưng nó hoàn toàn không thể thỏa mãn nhu cầu của người Trung Quốc, họ cần thấy thành quả của sự nỗ lực vào ngay lúc này và tại đây. Chính vì thế, Trí Nghĩ ý thức đến khả năng của một con đường tắt, ông khéo léo viện dẫn một điển cố

trong *Kinh Pháp hoa*: có một bé gái 8 tuổi, kiên trì hiếu hạnh, mau chóng trở thành con trai, điều kiện tất yếu để thành Phật.

Từ góc độ triết học, Thiên Thai tông đã kế thừa thuật biện luận của phái Trung Quán[11]. Để tránh dùng phép nhị phân, Thiên Thai tông dẫn ra sự viên dung của ba chân lý: không, giả và trung. Muôn vật không có thực thể tồn tại độc lập, không có tồn tại tự thân có thể xem là không. Nhưng vật tạo thành hiện tượng, có sự tồn tại ngắn ngủi tạm thời, có thể cảm nhận được. Vật vừa là không lại vừa là vật [vô thường] có tính tạm thời, cấu thành trung đạo, không nằm ở khoảng không và vô thường, mà là một sự quá độ của cả hai. Đây là đề xuất mới về quan niệm chỉnh thể và cá thể: chỉnh thể và bộ phận là cùng một vật. Nói cách khác, vũ trụ trong chỉnh thể và Phật trong những thời điểm gián đoạn, tồn tại trong một hạt cát hoặc trong một sợi tóc, cũng chính là danh ngôn của Thiên Thai tông: "Nhất niệm tam thiên" (một niệm ba ngàn [thế giới]).

---

[10] Về Đạo Sinh, xem chương 14, phần "Một số vị cao tăng thế kỷ IV"; về Pháp Tướng tông, xem chương 15, phần "Huyền Trang và Pháp Tướng tông".

[11] Tham khảo Ngô Như Quân, Thiên Thai Buddhism and Early Mâdhyamika (Thiên Thai tông và phái Trung Quán giai đoạn đầu), Honolulu, University of Hawaii Press, 1993. Về Trung Quán tông xem phần đầu chương 15. Về Thiên Thai tông, tham khảo Bruno Petzold, Die Quintessenz der T'ien-t'ai (Tendai) Lehre (Tinh hoa của Thiên Thai tông), Wiesbaden, Steiner, 1982; Paul L. Swanson, Foundations of T'ien-t'ai philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism (Cơ sở của triết học Thiên Thai: Nhị đế luận trong giai đoạn chín muồi của Phật giáo Trung Quốc), Berkeley, Asian Humanities Press, 1989.

Quan niệm này ngoài việc minh họa sự chuyển hóa lẫn nhau của chư pháp và tính thống nhất cơ bản của vũ trụ - mối quan tâm điển hình của Trung Hoa - còn thuyết minh cho tính thống nhất của hiện tượng và *tuyệt đối*. Thiên Thai tông có thể xem là đại biểu kiệt xuất của việc Hán hóa Phật giáo, nhờ đã đưa khái niệm *tuyệt đối* vào trong hàm nghĩa nội tại, lựa chọn phương hướng trái ngược hoàn toàn với quan niệm siêu nghiệm của Phật giáo nguồn gốc Ấn Độ. Trên thực tế, chính tinh thần tuyệt đối này đã làm hài hòa và bao dung các nhân tố vốn có, bất luận là thế giới bản thể thuần túy của Phật tính hay là thế giới hiện tượng không thuần túy với đặc điểm vô tận, đa tạp và khác nhau của muôn vật. Nhân đó, Thiên Thai tông nhấn mạnh đến sự tu tâm: *ngừng - tập trung* (chỉ 止), dùng để ý thức về cái không của muôn vật; và *quan* (觀),

xuyên qua không, nhận ra tính vô thường của vật[12].

---

[12] Những khai thị của Trí Nghĩ được đệ tử là Quán Đỉnh (561-632) biên tập thành 3 quyển (Thiên Thai tam đại bộ), Pháp hoa kinh có 2 quyển (Pháp hoa huyền nghĩa và Pháp hoa văn cú), thêm một quyển Ma ha chỉ quán, được Neal Donner & Daniel B. Stevenson tuyển dịch sang tiếng Anh có nhan đề The Great Calming and Contemplation: A sutdy and annotated translation of the first chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan (Đại tịch và Đại quán: dịch chú chương đầu Ma ha chỉ quán của Trí Nghĩ), Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

Hoa Nghiêm tông

Giống như Thiên Thai tông, Hoa Nghiêm tông cũng là học phái Trung Quốc thuần túy, ở Ấn Độ bản địa không có học phái nào tương đương. Hoa Nghiêm tông phát triển hết sức phồn vinh dưới sự bảo trợ của nữ hoàng Võ Chiếu (tức Võ Tắc Thiên) thời nhà Đường. Võ Chiếu nắm thực quyền khi Đường Cao Tông lâm trọng bệnh rồi lên ngôi năm 683 sau khi Cao Tông băng hà. Do truyền thống Nho gia không chấp nhận nữ nhân chấp chính, Võ Chiếu câu kết với một số tăng nhân biến chất, cho phép họ vào hoàng cung và đương nhiên cũng nằm trong số những tình nhân đông đảo của bà. Võ Chiếu tìm thấy trong *Kinh Đại vân* (Mahâmegha-sutra) chứng cứ hợp pháp cho chính quyền của mình. Đoạn tiên đoán đó là sau khi Phật nhập diệt 700 năm, một vị nữ nhân thành kính trở thành vua của một nước, được muôn nước suy tôn. Võ Chiếu không chỉ hài lòng với việc coi bản thân mình là vị nữ tử trong kinh mà còn cho rằng mình chính là hóa thân của Phật vị lai Di Lặc. Năm 690, Võ Chiếu kiến lập triều Chu, bà cũng là hoàng đế duy nhất của triều đại này. Triều Chu kết thúc vào năm 705, ngôi hoàng đế trao lại cho [Đường] Trung Tông, triều Đường lại được kiến lập sau vị nữ hoàng duy nhất trong lịch sử đế chế Trung Quốc.

Là một tín đồ Phật giáo thành kính, trong thời chấp chính, Võ Chiếu ra sức phù trợ Phật giáo và Phật giáo cũng đảm bảo tính hợp pháp cho sự thống trị của bà. Giai đoạn này, hoạt động của động Phật Long Môn hết sức sôi động, ngoài ra còn có chùa chiền được xây dựng. Rõ ràng, để tỏ ra không giống những vị vua đời trước từng tâng bốc và sùng chuộng Pháp Tướng tông, Võ Chiếu tích cực hộ trì Hoa Nghiêm tông (tên gọi xuất phát từ *Kinh Hoa nghiêm*), đặc biệt giúp đỡ cao tăng Phật học đương thời là Pháp Tạng (643-712). Pháp Tạng bản quán ở nước Khang Cư tại Tây Vực, sinh ở Trường An, từng hỗ trợ ở trung tâm dịch kinh của

Huyền Trang, nhưng không lâu sau bắt đầu nghi ngờ Phật giáo Ấn Độ và khái niệm tiệm ngộ; dưới sự bảo trợ của vị nữ hoàng thành tín, ông thi triển tài hoa phiên dịch *Kinh Hoa nghiêm*[13]. Trí Nghĩ của Thiên Thai tông có cơ hội thống nhất Phật giáo Nam Bắc thành giai đoạn rạng rỡ thời Tùy. Tương tự, Pháp Tạng nhờ sự thống trị của Võ Tắc Thiên, đối với xu hướng Phật giáo thời Đường, tạo ra một sự tổng hợp mới, với đặc trưng nằm ở việc hoàn toàn chấp nhận cuộc đời này, nhìn nhận nó như là mảnh đất siêu thoát.

Sau Pháp Tạng, các tổ sư của Hoa Nghiêm tông đều dùng cá tính của mình tạo ảnh hưởng đến vận mệnh của Hoa Nghiêm tông. Trừng Quán (737-838), và người kế thừa ông là Tông Mật (780-841)[14], đã đem *Kinh Hoa nghiêm* kết hợp với các kinh văn khác, như *Đại thừa khởi tín luận*[15], *Kinh Duy Ma Cật, Kinh Kim cương* và *Kinh Bát nhã,* vay mượn nhiều yếu tố của Thiên Thai tông và Thiền tông rồi dung nạp vào Hoa Nghiêm tông. Tương tự Thiên Thai tông, Hoa Nghiêm tông cũng thừa nhận khả năng có thể của đốn ngộ, cho rằng đó là kết quả trực tiếp của Phật tính mà chúng sinh đều có. Còn Thiền tông nhấn mạnh rằng chứng ngộ có thể vượt qua việc tụng trì kinh văn và giới luật tu hành, chính là trong chớp mắt khiến người ta kinh ngạc, tâm không còn gì trở ngại, hai yếu tố đối lập không và hữu tự tiêu biến mất16.

---

[13] Đây là một bản dịch mới, sau bản ra đời năm 420 của Buddhabhadra (Phật đà bạt đà la), do pháp sư Siksananda Khotan (Thực Xoa Nan Đà) chủ trì hoàn thành vào năm 699 và để thực hiện bản dịch này các thành viên trong nhóm dịch của Đường Tam Tạng đã được trưng dụng. Bản dịch thứ ba, tuyển dịch, xuất hiện vào năm 810 dưới sự chỉ đạo của Prajnâ (Bát nhã).

Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka-sutra) được cho là đã được đức Phật giảng thuyết ngay sau khi ngài giác ngộ, là một văn bản quy mô và hỗn hợp mà những phần cổ nhất có lẽ có từ thế kỷ I.

Về Hoa Nghiêm tông, tham khảo Trương Trừng Cơ (Garma C. C. ChanG), The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-yen Buddhism (Chỉnh thể giáo lý Phật giáo: Triết học Hoa nghiêm), London, Allen & Unwin, 1972; Francis H. Cook, Hua- yen Buddhism: The Jewel Net of Indra ([Hoa Nghiêm tông: Đế Tâm tôn giả), University Park, Pennsylvania State University Press, 1977.

Về các tầng bậc hình thái tư tưởng Hoa Nghiêm tông dưới sự ủng hộ của Võ Tắc Thiên, tham khảo Antonino Forte, Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century (Hình thái tuyên truyền và ý thức chính trị cuối thế kỷ VII ở Trung Quốc), Naples, Instituto Universitario Orientales, 1976.

[14] Về Mật tông, tham khảo Peter N. Gregory, Tsung-mi and the Sinification of

Buddhism (Mật tông và hàm nghĩa Phật giáo), Princeton University Press, 1991. Xem chú thích 35 phía dưới.

[15] Hết thảy đều cho rằng Asvaghosa là người viết Đại thừa khởi tín luận (Mahâyana- sraddhotpâda - sastra) (Bàn về niềm tin trong Đại thừa). Kinh này rất có khả năng là do một người Trung Hoa ngụy tạo, hoàn thành vào nửa sau của thế kỷ VI, đã tổng hợp một cách linh hoạt lý luận cơ bản của phái Đại thừa truyền vào Trung Quốc vào thời kỳ này. Tham khảo: Paul Demiéville, "Sur l'authenticité du Ta tch'en k'I sin luoen" (Về tính xác thực của Đại thừa khởi tín luận), Bulletin de la Maison franco-japonaise (Tập san Pháp - Nhật), II, 2 (1929).

Về Duy Ma Cật kinh xem chương 15, chú thích 4. Về Kinh Kim cương, xem chương 14, chú thích 24. Về Niết bàn kinh, xem cuối chương 14.

[16] Về Thiền tông, xem phần sau.

Kinh Hoa nghiêm của Hoa Nghiêm tông tuy có nhiều điểm tương thông với Kinh Pháp hoa của Thiên Thai tông, như các khái niệm tôn giáo kiểu "nhất thừa" hay "phổ độ", nhưng xem xét từ phương diện triết học, *Kinh Hoa nghiêm* khá phức tạp. Quan điểm đặc biệt nhất của bộ kinh này chính là cho rằng vũ trụ không phải do chư pháp không liên tục tạo nên, mà là một chỉnh thể dung hợp hài hòa, mỗi bộ phận đều có quan hệ với bộ phận khác. Theo luận thuyết trung tâm của Hoa Nghiêm tông - *Nhất chân pháp giới* (dharma-dhâtu) - thì muôn pháp trên thế gian xuất hiện cùng lúc. Quan điểm này ám chỉ quan điểm cho vũ trụ là tự sinh thành, đồng thời cũng khiến người ta nhớ đến quan niệm "đột nhiên mà tự đắc" và "độc hóa" được Quách Tượng đề cập đến vào thế kỷ IV[17].

---

[17] Về Quách Tượng xem chương 13.

Tương tự phái Trung Quán và Thiên Thai tông, Hoa Nghiêm tông cũng cho rằng chư pháp đều là không. Nhưng không có hai tầng bậc: Không là nguyên tắc hoặc lý (noumène [bản thể]) thì không vận động; không là sự [vật] (phénomène) thì vận động. Hoa nghiêm xuất phát từ hai phương diện không thể phân chia này để phát triển hai quan điểm cơ bản: lý, sự giao dung nội tại; muôn sự [các hiện tượng vốn có/chư pháp] đồng thời cấu thành một chỉnh thể duy nhất. Quan điểm lý luận này được Pháp Tạng giải thích một cách sống động trong bài *Kim sư tử chương* nổi tiếng. *Kim sư tử chương* do Pháp Tạng viết để giảng pháp cho nữ hoàng Võ Tắc Thiên. Võ Tắc Thiên không có cách nào nắm bắt được ý nghĩa rộng lớn, tinh thâm của *Kinh Hoa nghiêm*, Pháp Tạng bèn mượn

con sử tử vàng trước điện để giảng pháp: vàng để ví với lý, sư tử là tổng thể của sự [chư pháp]. Tương tự như lý nhưng không có hình thức cố định, có thể biến thành chư pháp, vàng được nạm trên mình sư tử, nạm khắp toàn thân sư tử, đảm bảo tính thống nhất; vàng lại cùng tồn tại với sư tử, cùng bao hàm lẫn nhau. Điều đó cho thấy, mỗi vật hoặc sự kiện trong thế giới hiện tượng đều là sự thể hiện hoàn mỹ của lý. Nói cách khác, hết thảy mọi sự vật rốt cục đều được dung hội vào một bản thể duy nhất [lý], cho nên có thể coi là đồng nhất.

Pháp Tạng là người thuyết pháp xuất sắc, từng dùng mười tấm gương làm trực quan để thuyết pháp: tám tấm đặt ở các vị trí chủ đạo, một tấm đặt ở phía trên, một tấm ở phía dưới, mỗi mặt gương đều quay vào một mặt gương khác, chính giữa đặt một tượng Phật, dùng bó đuốc chiếu sáng. Như vậy, mọi người không chỉ thấy tượng Phật được phản chiếu trong mỗi tấm gương, tượng Phật trong mỗi tấm gương lại là hình ảnh phản chiếu từ mặt gương khác, tấm này tấm kia phản chiếu đến vô cùng, chư pháp tương thông. Cách làm này cũng thể hiện quan niệm vũ trụ của *Kinh Hoa nghiêm*, đặt cõi Tịnh Độ của "Đại tì lô già la Phật" ở trung tâm vũ trụ. Xuất phát từ trung tâm này có thế giới mười phương vô cùng, mỗi thế giới có một vị Phật, lấy trung tâm Tịnh Độ làm sự phản chiếu hoàn mỹ, tức thuyết minh cho nguyên tắc chư pháp tương dung. Tương tự Thiên Thai tông, Hoa Nghiêm tông cũng hy vọng dùng quan niệm nội tại hài hòa để dung nạp tư tưởng Phật giáo, nhưng Hoa Nghiêm tông đề xuất một cái nhìn tổng thể, trọng tâm luận, hết thảy đều lấy Phật làm trung tâm. Quan điểm lấy Phật làm trung tâm phù hợp với thị hiếu của vị nữ hoàng chuyên chế quân chủ kiểu Võ Tắc Thiên, nó tượng trưng cho nguyên mẫu muôn vị quân vương thống trị thiên hạ, trong đó chính trị và tôn giáo hỗ trợ cho nhau, điều này được phát triển cực thịnh tại Triều Tiên và Nhật Bản.

Tịnh Độ tông

Tên gọi "Tịnh Độ tông" xuất phát từ cõi "Tịnh Độ" (tiếng Phạn là *Sukhâvati*) của "Vô lượng quang Phật" A Di Đà. *Kinh Tịnh độ*[18] cho rằng loài người trong tình trạng mười phần tăm tối, cho rằng quan trọng không phải ở sự nỗ lực của cá nhân, mà là niềm tin vào sức mạnh cứu độ của Phật A di đà. Phật A di đà vô vàn từ bi với vô lượng vô biên chúng sinh, xây dựng cõi Tịnh Độ Tây phương cực lạc, những người tin vào ngài đều có thể tái sinh ở đó. Đây chính là sự đảm bảo cho việc tụng niệm nhiều lần "Nam mô A di đà Phật" (*namo-Amitâbha*), ("đỉnh lễ Phật A di đà"). Các tín đồ

Trung Quốc theo Tịnh Độ tông chịu ảnh hưởng của Chi Độn, đặc biệt là Tuệ Viễn vốn đã xuất hiện từ thế kỷ III và IV, Tuệ Viễn cũng thường được xem là tổ sư khai tông của Tịnh Độ tông Trung Quốc[19].

---

[18] Có hai văn bản Tịnh độ kinh (Sukhâvatî - vyûha): phiên bản dài nhấn mạnh con đường dần dần tích lũy thiện nghiệp; và phiên bản ngắn hoàn toàn coi trọng niềm tin và sự thành kính. Phiên bản sau được đại chúng hết sức hoan nghênh, cho thấy từ khái niệm nghiệp của Tiểu thừa, chuyển hướng đến quan niệm giải thoát thành Phật hoặc Bồ tát của Đại thừa. Bản dài ít nhất có mười bản dịch tiếng Trung, năm trong số đó vẫn lưu giữ trong kinh điển Trung Quốc; đối với phiên bản ngắn chỉ có bản của Cưu Ma La Thập được truyền lại, mang nhan đề A Di Đà kinh. Tham khảo: Luis O. Gomez, The Land of Bliss, The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinses Versions of the Sukhâva tivyuha Sutras (Tịnh Độ hay A Di Đà Tịnh Độ: Bản tiếng Phạn, bản dịch tiếng Trung), Hawaii & Kyoto, 1996; và Jérôme Ducor, Le Sutra d'Amida prêché par le Buddha (Phật thuyết A Di Đà kinh), Berne, Peter Lang, 1998.

[19] Xem chương 14, chú thích 33.

A di đà cứu thế thông thường có thêm *Quán tự tại Bồ tát* (Bodhisattva)20. Danh từ Bodhisattva này vốn chỉ "*Quán tự tại (hoặc thùy mục từ bi* - rủ mắt từ bi) *Bồ tát*", được Hán hóa một cách rất ý nghĩa thành *Quán âm* [cũng phiên là *Quan âm*], "bậc cảm thấu được những thanh âm" (tức những điều mong cầu của thế gian). Trong *Kinh Tịnh Độ và Kinh Pháp hoa*, Quán tự tại Bồ tát trước hết là một vị chuyên nói giúp, đầy lòng từ bi đối với chúng sinh trong hoàn cảnh hiểm nguy hoạn nạn hoặc khốn khó, đặc biệt thương cảm với những người phụ nữ mong cầu có con cái. Bắt đầu từ thế kỷ V, Quán tự tại Bồ tát trở thành chủ đề được đặc biệt yêu thích ở các động Phật Vân Cương và Long Môn, trong thế kỷ sau, Quán âm thông qua sự phát triển của Tịnh Độ tông càng được sùng mộ. Mãi cho đến triều Đường và đầu triều Tống, tượng Quán âm đều có đặc điểm nam giới, thường có râu. Nhưng bắt đầu từ thế kỷ VIII, trong một bộ kinh của Mật tông, đã xuất hiện hình tượng một vị nữ Quán âm mặc áo trắng, tức là *Bạch độ mẫu* (Tara) trong Phật giáo Tây Tạng cho là đồng hành với Quán âm, truyền thống tượng Phật Trung Quốc bắt đầu từ thế kỷ X tiếp nhận hình tượng này. Đồng hành cùng Quán âm được nữ tính hóa còn có vị "Quan âm Tống tử" không chỉ thuộc về Phật giáo mà còn được dân gian sùng bái[21].

---

[20] Tham khảo Marie-Thérèse de Mallmann, Introduction à l'étude

d'Avalokitesvara (Nhập môn nghiên cứu Quán tự tại Bồ tát), Paris, 1948.

21 Tham khảo Rolf A. Stein, "Avalokitesvara/kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse" (Avalokitesvara/Quán âm, một ví dụ về sự biến đổi từ nam thần thành nữ thần), Cahiers d'Extrême-Asie, 2 (1986), tr. 17-80; và Yu Chun-fang (Vu Quân Phương), Guanyin: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara (Quán âm: Sự chuyển biến tại Trung Quốc của Quán tự tại Bồ tát), New York, Columbia University Press, 2000.

Mật tông

Từ Mật tông xuất phát từ *Tantrayâna*, dịch thẳng ra là "Phát truyền tri", cũng được mọi người biết đến với tên "Kim cương thừa", Kim cương thừa xuất xứ từ *Kinh Kim cương đỉnh*[22]. Theo các tín đồ của tông phái này, Mật tông là đỉnh điểm của Đại thừa. Nay Mật giáo được biết ở phương Tây đều là Mật giáo Tây Tạng[23], người Trung Quốc rất thích gọi là "Mật tông". Từ "tantra" được dịch thành "kinh", chữ "kinh" đều được dùng để chỉ các kinh điển, còn "tantra" phần lớn là để chỉ kinh sách mật truyền ghi chép về các nghi thức thần bí[24]. Mật tông xuất hiện bên lề xã hội Ấn Độ vào cuối thế kỷ VII, đầu thế kỷ VIII, tiếp thu một cách cao độ các thần thoại Ấn Độ mang đặc trưng tính dục, cho rằng sự khai mở không phải là thế gian này mà là ở núi *Tu Di* (Sumeru) hoặc ở cõi *Sắc cứu cánh thiên* (Akanistha) thuộc tầng trời cao nhất của Phật giáo. Do điểm đặc biệt trong cách thực hành tín ngưỡng của tông phái này, trong giai đoạn đầu Phật giáo truyền vào Trung Quốc, Mật tông được lưu truyền ở miền Bắc, nhưng một số ảnh hưởng của tông phái này đến Phật giáo Trung Quốc chỉ bắt đầu vào thời Đường, thế kỷ VIII[25].

22 Bản tuyển dịch tiếng Trung với tiêu đề Kim cương đỉnh kinh do tổ sư Mật tông là Kim Cương Trí (Vajrabodhi) dịch; ông đến Trung Quốc vào năm 720, viên tịch năm 741.

23 Về Phật giáo Tây Tạng, tham khảo D. Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism (Phật giáo Ấn - Tạng), London, Serindia Publications, 1987; Anne-Marie Blondeau, "Réflexion sur le bouddhisme tantrique" (Khảo về Phật giáo Mật tông), trong: Tibet, la roue du temps (Tây Tạng: bánh xe thời gian), Arles, Actes Sud, 1995; Kalou Rinpoché, La Voie du Bouddha selon la tradition tibétaine (Đạo của Đức Phật theo truyền thống Tây Tạng), Nxb. du Seuil, 1993; Rolf A. Stein, La Civilisation tibétaine (Văn minh Tây Tạng), Paris, L'Asiathèque (Thư viện châu Á), 1987.

24 Kinh văn Mật giáo truyền vào Tây Tạng, tham khảo D. Snellgrove, The Hevajra Tantra (Đại bi không trí Kim cương vương kinh), Oxford University press, 1959; Le Miroir du Coeur (Tâm kính), Paris, Nxb. du Seuil, 1994.

25 Về Phật giáo Mật Tông ở Trung Quốc, tham khảo: Chu Nhất Lương (Chou I-liang), "Tantrism in China" (Mật trông truyền vào Trung Quốc), Harvard Journal of Asiatic Studies, 8 (1945); và Michel Strickmann, Mantras et Mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine (Chân ngôn và đại thần: Mật tông truyền vào Trung Quốc), Paris, Gallimard, 1996.

Thực hành tôn giáo của Mật tông là một hình thức đặc thù của Du già (yoga), toàn thể thân tâm con người cùng các động tác mà con người hoàn thành, hòa hợp cùng thế giới của các nghi lễ tôn giáo. Giải thoát không chỉ thông qua nhận thức, mà còn thông qua toàn bộ các hoạt động thực hành của thân thể (quán tưởng), khẩu (*mantra* [chân ngôn]) và ý (tâm tính hoặc mặc tưởng tâm linh). Một yếu tố quan trọng nữa là *mật thừa* (Tantrayâna), là sự quán tưởng đối với *chân ngôn*, tức các câu cố định cấu thành từ sự móc nối các âm tiết. Là giáo phái mang tính chất thần truyền, *chân ngôn* cần phải do một bậc thượng sư trực tiếp khẩu truyền. *Chân ngôn*, theo đó tạo nên trung tâm sinh hoạt tôn giáo của những người nhận nắm *chân ngôn*. Do đó chân chôn trở thành trung tâm của đời sống tôn giáo đối với tín đồ vì đó là biểu hiện hoàn hảo nhất của thần linh, thể hiện ngay trong tên gọi. Những *chân ngôn* này có thần lực để trừ đuổi hoặc thần phục yêu ma, thành phần tổng kết cuối kinh Phật giống như "đường tắt" để giác ngộ. *Om mani padme hum* [Úm ma ni bát mê hồng], "Um, ngọc quý trong hoa sen", là một lời chú [*Đại minh chú*] cơ bản của Mật giáo Tây Tạng. Con người ta trì tụng một cách đơn giản nhưng cuối cùng có thể dứt vòng luân hồi, đạt đến giải thoát, lên cõi thiên đường. Chúng ta có thể thấy lời chú này khắp nơi ở Tây Tạng: trên cờ phướn, bên ngoài các ống kinh…

Trì tụng và quán tưởng các âm tiết của *chân ngôn* thường đi kèm với *thủ ấn* (mudrâ). *Mudrâ*, nguyên nghĩa là "ấn chương", vừa chỉ một số tư thế của ngón tay và bàn tay, cũng chỉ tư thế của thân thể, thường mô phỏng các vị thần linh được tôn sùng, kết hợp với quán tưởng trong tĩnh lặng, để dung hợp với thần linh (sâdhana) hoặc biểu thị sự dung hội với "vũ trụ hóa" (cosmisation) của tín đồ trong chân lý tuyệt đối. Sự dung hội này cũng có thể thông qua thực hành sinh lý hoặc yoga, sự liên kết giữa nam nữ tượng trưng cho hai phương diện cơ bản của tính tuyệt đối: phương pháp và tri nhận, không và từ bi.

Quán tưởng Mật tông cũng lấy mô hình vũ trụ *Man đà la* (mandala) làm y cứ. Trong thư tịch Mật tông, mandala là chỗ tập hợp của thần linh, hay đàn tràng là chỗ để tiến hành các nghi lễ hiến tế. Đồ hình mandala phân định ra một khu thánh địa có bốn phương và trung tâm, để triệu gọi các vị thần linh. Các vị thần

linh có liên thông về không gian, thể hiện bằng nhục thể hoặc dưới hình dạng chữ Phạn. Trong các mandala lưu hành rộng rãi nhất thời Đường, có hai mandala bổ trợ cho nhau, đó là *Kim cương giới* (Vajra-dhâtu) và *Thai tạng giới* (Garbha- dhâtu), lấy *Kinh Đại nhật* (Mahâvairocana-sutra) làm nền tảng, trung tâm có *Đại bi tì lô già na Phật* (Mahâvairocana), xung quanh có Phật bốn phương. Các vị Phật này có thể biến hóa đến vô cùng, thành hình dạng nam hoặc nữ, nhân từ hoặc hung ác, v.v...

Dân gian hóa Phật giáo

Trong khi đời sống tự viện phải tuân thủ một hệ thống các giới luật, giới quy phức tạp thì đời sống của các tín đồ tại gia [cư sĩ] lại đơn giản hơn nhiều. Thường ngày họ trì tụng *Tam quy y* [quy Phật, quy pháp, quy tăng], thực hành ngũ giới phù hợp với yêu cầu trong *Thập thiện thư*[26]. Các nguyên tắc này coi *Bồ tát giới* là kết tinh, nhấn mạnh lòng vị tha một cách hoàn toàn, giữ vững niềm tin vào lòng đại từ đại bi và mong muốn cứu độ chúng sinh. Bắt đầu từ thế kỷ V, trong giới tu hành và tục gia đều lưu hành *Bồ tát giới*. Đương thời *Bồ tát giới* thậm chí còn có ảnh hưởng tới sách vở Đạo gia vào thời kỳ mà trường phái này cũng bắt đầu nhấn mạnh một kiểu tu hành tôn giáo thuần túy bề ngoài, nghi thức hóa và trình tự máy móc, và là một dạng "Đại thừa" được xem như vương đạo của thiền định tâm linh huyền bí.

---

[26] Về "Tam quy y" và "Ngũ giới", xem chương 14, chú thích 5.

Có thể nói rằng tư tưởng mọi chúng sinh đều có thể giải thoát của Phật giáo Đại thừa là hoàn toàn mới đối với xã hội Trung Quốc. Đời sống Phật giáo của xã hội Trung Quốc nhịp theo các ngày lễ, rất khác so với Đạo gia, nhất là lễ nghi Nho gia. Ở Phật giáo, từ hoàng đế đến dân thường, các giai tầng xã hội đều cùng chung vui trong các dịp lễ. Ví dụ: lễ hội đèn, lễ triều bái xá lị Phật, lễ Vu lan bồn (Ullambana), hay lễ xá tội vong nhân lấy cơ sở là truyền thuyết Mục Kiền Liên* trong Phật giáo từng xuống địa ngục cứu mẹ. Ở Trung Quốc, tiết dành cho người đã khuất (quỷ tiết) tương tự như việc sùng bái Duy ma cật vốn rất nổi tiếng nhờ mục đích tôn vinh lòng hiếu thảo[27].

Một biểu hiện khác của sự phổ biến Đại thừa chính là tận dụng sự phát triển của in ấn nhằm ra sức truyền bá tín ngưỡng Phật giáo. Kinh Phật trước đây tương tự như các sách vở khác, đều là các bản sao thành quyển dài với các tờ liền nhau. Về sau người ta có ý

tưởng gấp những tờ giấy thành một cây đàn phong cầm để tạo thành một cuốn sách, thuận tiện cho việc giở ra xem. Cuối cùng, những tờ giấy, thay vì được gấp thì lại được đóng giống như các trang sách trong sách vở ngày nay. Sự xuất hiện của khắc in thế kỷ VIII phần lớn nhờ vào sự nhiệt thành truyền bá Phật giáo. Bản khắc in cổ nhất lưu truyền đến tay chúng ta là những đoạn trích từ *Kinh Kim cương* năm 868, được phát hiện tại Đôn Hoàng, hiện lưu tại Bảo tàng Anh quốc. Trong các động Phật tại Đôn Hoàng còn phát hiện ra không ít bản *biến văn*, tức là loại dùng để "viết lại" bằng phương ngữ những câu chuyện truyền kỳ từ các tích truyện Phật giáo. Với đối tượng là tầng lớp bình dân mù chữ, biến văn nhanh chóng trở thành một nghệ thuật kể chuyện và là nguồn gốc của một thể loại văn học mới, dung hợp cả thơ và văn xuôi, trở thành tiền thân của thể loại tiểu thuyết Trung Quốc.

---

[27] Tham khảo Kenneth K.S. Chen, "Filial Piety in Chinese Buddhism" (Đạo hiếu trong Phật giáo Trung Quốc), Harvard Journal of Asiatic Studies, 28 (1968), tr. 81-97.

** Moggallâna, tiếng Pali là Maudgalyâna. Mục Kiền Liên là một trong mười đại đệ tử của Thích Ca Mâu Ni, tiếng Trung dịch là Mục Liên.*

Tương tự các chứng cứ phát hiện ở các động Phật tại Vân Cương và Long Môn, trong giai đoạn thế kỷ V và thứ VII, nhiều đoàn thể tôn giáo khác ra đời, hy vọng cùng tích thiện, như các nhóm tài trợ để khắc tượng đá, ăn chay, tổ chức tụng kinh. Dưới sự bảo trợ của tự viện, các nhóm này trở thành các trung tâm hội tụ các tín đồ, hỗ trợ lẫn nhau, được gọi là các xã, có đặc điểm xã hội riêng. Từ "xã" nguyên nghĩa chỉ việc tế thổ thần thời cổ đại, và trong ngôn ngữ hiện đại, nó được ghép với một từ khác để chỉ *xã hội* (社會). Song song với hoạt động của cư sĩ, các tự viện cũng thông qua phương thức tạo "ruộng phúc" để tham dự và trợ giúp những người nghèo khổ, các cơ sở từ thiện cũng theo đó được kiến lập: nơi khám bệnh, nhà khách, nhà ăn… Nói chung, cơ cấu Phật giáo bao trùm mọi mặt đời sống cá nhân, bất luận điều kiện sống của mỗi người ra sao.

Thiền tông

Cảm quan đối với Phật giáo của Trung Quốc một cách tự nhiên đã nhanh chóng chuyển hướng sang *thiền* (dhyâna; trong tiếng Trung là 禪, tiếng Nhật gọi là *zen*). Thiền là phương thức tu hành để đạt đến *bát nhã* (prajnâ), cốt để cho tâm trí được an hòa, dùng ý

thức nội quan trong sự tĩnh lặng tuyệt đối để phát hiện chân lý mà không dựa vào cảm quan, đạt đến năng lực bản tâm vượt qua hố ngăn cách của hữu hạn và vô hạn, tương đối và tuyệt đối. Thực hành thiền định có thể bắt đầu từ việc khống chế hơi thở[28], cũng có thể tập trung tinh thần vào một vật cho đến khi dung hòa vào trong vật. Chúng ta thấy rằng, *thiền* ngay từ đầu đã có liên quan đến *bát nhã*. Bát nhã chính là trọng điểm được quan tâm trước tiên của Phật tử Trung Quốc ngày từ thời kỳ khai mở, bắt đầu với các cao tăng ở thế kỷ IV như Đạo An, Tuệ Viễn và Đạo Sinh (một trong những cao tăng đầu tiên khẳng định khả năng đốn ngộ).

---

[28] Xem lời tựa của Đạo An trong Đại An bát thủ ý kinh, xem chương 14, chú thích 19.

Để tạo dựng uy tín, Thiền tông tự cho là mình được đức Phật trực tiếp truyền thụ, mặc dù không có tư liệu làm chứng cứ. Một ngày nọ, đức Phật trên núi Linh Sơn cầm bông hoa sen cho mọi người xem, chỉ có Ca Diếp (Kâsyapa) hiểu ý mỉm cười. Phật không lập văn tự, đem pháp nhãn chân chính trực tiếp mặc truyền cho Ca Diếp. Một nhà sư tên là Đạt Ma (Bodhidaharma) từ Ba Tư đến, là tổ sư đời thứ 28 trong phả hệ Thiền tông Ấn Độ, khoảng năm 520 đem Lăng Già tông truyền bá vào Trung Quốc. Tên gọi "Lăng Già tông" xuất phát từ *Kinh Lăng già (Lankâvatâra-sutra)*[29], bộ kinh này giảng thuật về sự giác ngộ nội tại tức là sự chứng ngộ lấy tâm làm chủ.

Thiền tông ở giai đoạn sơ khởi hết sức nhấn mạnh nguồn gốc Ấn Độ của mình, sự sáng lập chính thức của Thiền tông theo kiểu Trung Quốc bắt đầu từ pháp sư Hoằng Nhẫn (602-674), giáo lý lấy *Kinh Kim cương làm cơ sở*[30]. Nếu không có một biến cố phát sinh vào năm 734 thì người kế thừa Hoằng Nhẫn là Thần Tú (605?-705) sẽ trở thành tổ sư được Bắc Thiền tông công nhận[31]. Nhà sư được đại chúng phương Nam sùng mộ là Thần Hội (670?-760) có thiên tài nổi trội về chính trị, cùng các nhà thơ lớn đương thời như Vương Duy (699-759), Đỗ Phủ (712-770) đều có giao du thân thiết; Thần Hội nghi ngờ tính hợp pháp của việc Thần Tú được kế vị, cho rằng pháp vị tổ sư cần quy về Huệ Năng (638-713), cho rằng Huệ Năng mới được y bát chân truyền của Hoằng Nhẫn. Thần Hội dựa vào quan điểm tiệm ngộ của Thần Tú, không tán đồng bốn bước tu hành lớn của bát nhã mà Thần Tú đã chia[32]. Thần Hội cho rằng, trí tuệ thuần túy không thể phân tách, không thể phân biệt, giác ngộ có thể đạt được ngay lập tức. Theo truyền thuyết, Huệ Năng là một tiều phu không biết chữ, sống ở

miền Nam Trung Quốc, Hoằng Nhẫn cho Huệ Năng giã gạo trong chùa. Một hôm, Hoằng Nhẫn chuẩn bị lựa chọn người kế thừa để truyền y bát, quyết định dùng kệ tụng để lựa chọn. Thần Tú được xem là "người kế thừa" đọc bài kệ sau:

---

29 Bản dịch tiếng Trung Nhập lăng già kinh thuộc Hạ Lăng già hàm tích lan đảo kinh (Lankâvatâra-sutra) có thể hoàn thành vào thế kỷ III đến thế kỷ IV. Đối với bản dịch sang tiếng Anh, tham khảo Suzuki Daisetz Teitarô, Lankâvatâra Sutra, London, Routledge & Kegan Paul, 1932.

Về tông Lăng Già (Lankâ), tham khảo Bernard Faure, Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire: Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang (Sai sót trong lịch sử Thiền tông: Lịch sử ra đời một truyền thống tôn giáo thời Đường), École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 1989. Cùng một tác giả, xem Le Traité de Bodhidharma, première anthologie du bouddhisme Chan (Đạt Ma luận: Văn tập sơ tuyển Thiền tông), Nxb. Le Mail, 1986, tái bản, Nxb. du Seuil, 2000; La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois (Ý nguyện chính thống của Phật giáo Trung Quốc), Nxb. CNRS, 1988; The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism (Tu từ của chữ đốn: Phê bình văn hóa của thiền Trung Quốc /thiền Nhật Bản), Princeton University Press, 1991.

30 Về Kinh Kim cương (Vajracchedikâ-prajnâpâramitâ-sutra), được Cưu Ma La Thập dịch sang tiếng Trung, xem chương 14, chú thích 24.

31 Về Thần Tú và thiền Bắc tông, tham khảo John R. McRae, The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism (Thiền Bắc tông và sự hình thành Thiền tông giai đoạn đầu), Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

32 Về điểm này, tham khảo Hu Shih, "Cha'an (Zen) Buddhism in China: its History and Method" (Bàn về lịch sử và phương pháp của Thiền tông Trung Quốc), Philosophy East and West (Triết học phương Đông và phương Tây), 3, 1 (1953), tr. 7.

Thân thị bồ đề thụ,

Tâm như minh kính đài.

Thời thời cần phất thức,

Mạc sử nhạ trần ai.

(Thân là cây bồ đề,

Tâm như đài gương sáng.

Chăm chỉ phủi luôn luôn,

Chớ để bụi trần bám).

Mấy hôm sau, mọi người phát hiện cạnh bài kệ này có một bài kệ khác:

Bồ đề bản vô thụ,

Minh kính diệc phi đài.

Phật tính bản thanh tịnh,

Hà xứ nhạ trần ai![33]

(Bồ đề chẳng phải cây,

Gương sáng cũng không đài.

Phật tính vốn thanh tịnh,

Đâu chốn nhuốm trần ai!)

---

[33] Xem Lục tổ đàn kinh, traduction Paul Demiéville, "Le miroir spirituel" (Tâm kính), in trong: Choix d'études bouddhiques (Phật giáo nghiên cứu văn tuyển (1929-1970)), Leyde, Brill, 1973, tr. 112. Theo Demiéville, Đàn kinh "rất có khả năng là tác phẩm thuộc nửa sau thế kỷ VIII, xuất hiện trong nhóm người trình độ văn hóa không cao. Thần Hội là đệ tử của Tuệ Năng, viên tịch năm 760, ông đã phát động cuộc vận động cải cách theo khuynh hướng phản đối trí tuệ và chủ nghĩa tĩnh lặng". Cần chỉ ra rằng, câu thứ hai từ dưới lên là "Phật tính bản thanh tịnh" còn có bản khác ghi là "Bản lai vô nhất vật" (Vốn dĩ không phải là một vật cụ thể nào). Đối với các bản dịch Đàn kinh, tham khảo Chan Wing-tsit, The Platform Scipture (Đàn kinh), New York, Saint John's University Press, 1963; Philip B. Yampolsky, The Platform Sutra of the Sixth Patriarche (Lục tổ đàn kinh), New York, Columbia University Press, 1967.

Thảo luận về tâm kính trong Phật giáo, ngoài bài viết của Paul Demiéville, "Le miroir spirituel" (Tâm kính), đã được dẫn ở phía trên, tham khảo Alex Wayman, "The Mirror-like Knowledge in Mahâyâna Buddhist Literature" (Lý luận dùng gương làm ví dụ trong kinh sách Đại thừa), Asiatische Studien/ Études asiatiques, 25 (1971), tr. 353-363; "The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile" (Gương trở thành phiếm dụ về sáng-tối trong Phật giáo), History of religions (Lịch sử tôn giáo), 13, 4 (1974), tr. 251-269.

Hoằng Nhẫn từ lời kệ tụng của đứa tiểu đồ vô danh nơi cối giã gạo nhận ra sự chứng ngộ đích thực, quyết định đem y bát truyền cho tác giả bài kệ này. Nếu như nguyên ủy của câu chuyện truyền pháp bí mật này thực sự không đáng tin cậy thì Thiền tông Nam

truyền không thể áp đảo hoàn toàn Thiền tông Bắc truyền, còn Thiền tông Bắc truyền cũng không thể dần dần bị mai một trong lịch sử. "Tân thiền" bắt đầu từ thế kỷ VIII cùng Mã Tổ (709-788) đã xác lập uy vọng tại Trung Quốc. Mã Tổ còn có tên là Đạo Nhất, là tổ sư của Hồng Châu tông. Thiền tông thời Đường lấy hai phái lớn làm chủ đạo: một là hệ phái Lâm Tế (viên tịch năm 866), một là hệ phái Tào Động. Tào Động là hai dãy núi nổi tiếng liên quan đến tổ sư Đào Động tông là Lương Giới (807-869) và Bản Tịch (840-901). Dưới sự nỗ lực của thiền sư Đạo Nguyên (1200-1253), hai hệ phái này vào thế kỷ XII - XIII truyền đến Nhật Bản với tên gọi là Rinzai [Lâm Tế] và Sôtô [Tào Động])[34].

---

[34] Về thiền Trung Hoa và Nhật Bản, tham khảo "Thiền: văn bản Trung Hoa căn bản, bằng chứng Nhật Bản, trải nghiệm đương đại" (Tch'an (Zen): texte chinois fondamentaux, témoignages japonais, expériences vécues contemporaines), Hermès, 7 (1970), và "Thiền: cội gốc và phồn vinh (Le Tch'an (Zen), racines et floraisons), Hermès, 4 (loạt mới), Paris, Les Deux Océans, 1985. Tham khảo James L. Gardner, Zen Buddhism: A Classified Bibliography of Wesstern - Language Publications through 1990 (Mục lục kinh sách Thiền tông ngôn phương Tây từ năm 1990 trở đi), Salt Lake City, 1991. Về sự phát triển của Thiền ở Trung Quốc và Nhật Bản, tham khảo Chang Chung-yuan, Original Teachings of Ch'an Buddhism. Selected from the Transmission of the Lamp (Giáo lý mở đường của Thiền tông: Tuyển dịch Tông kính lục), New York, Pantheon Books, 1969; Heinrich Dumoulin, The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan (Từ Vô môn quan xem xét sự phát triển của Thiền tông Trung Quốc từ Lục tổ về sau), New York, 1953; Bernard Faure, La Vision immédiate: nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô (Trực quan: Bản tính, chứng ngộ và truyền thống của Chính pháp nhãn tạng), Aix-en- Provence, Le Mail, 1987; Pierre Nakimovitch, Dôgen et les paradoxe de la bouddhéité: introduction, traduction et commentaire du volume "De la bouddhéité" (Trésor de l'œil de la loi authentique) (Đạo Nguyên và nghịch luận về Phật tính: giới thiệu, dịch chú Chính pháp nhãn tạng), Geneva, Droz, 1999.

Thiền tâm

"Tân thiền" cho rằng chân lý hay "Phật tính 佛性" chính là *tâm*, chính là ý của "Minh tâm kiến tính" (明心見性 - làm sáng tâm mình thì thấy được Phật tính). Điều thú vị là sự xuất hiện của tên gọi "Thiền tông" khá muộn: đó là Tông Mật, thường có liên hệ với Hoa Nghiêm tông, bắt đầu từ thế kỷ IX mới dùng tên gọi "Thiền tông", để đối lập với "Tâm tông 心宗":

> Tâm là cội gốc của muôn pháp vậy, hết thảy các pháp đều sinh từ tâm.[35]

Tông Mật dành trọn cuộc đời mình để sưu tầm biên soạn ngữ lục (語錄) của hàng trăm đại sư Thiền tông, từ Bồ đề Đạt Ma cho đến tận thế kỷ IX. Ông liệt ra mười đại tông phái thuộc ba dòng phái lớn, bắt đầu từ Thiền tông phương Bắc mà đại biểu là Thần Tú vốn vẫn còn chịu ảnh hưởng sâu sắc của thiền tiệm ngộ Ấn Độ. Nam Thiền tông lấy hai chi lưu chủ đạo ở Trung Quốc vào thế kỷ V-VI làm đại diện: một là phái Trung Quán lấy không làm trung tâm, như đề xướng quan điểm "không có tâm thì không có Phật" của "Ngưu Thủ sơn" tông do Pháp Dung (594-657) kiến lập; hai là khuynh hướng Yogâcâra (Du già hành phái), rất nhấn mạnh thức, cho là "tức tâm tức Phật", đây là lời dạy của Mã tổ Đạo Nhất của Hồng Châu tông[36].

---

[35] Về Tông Mật, (xem chú thích 14 ở phía trên), được chuyển dẫn từ Jan Yunhua, "The Mind as the Buddha - Nature: the Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism" (Tâm là Phật tính: Khái niệm tuyệt đối của Thiền tông), Philosophy East and West, 31, 4 (1981), tr. 475. Về mối quan hệ giữa Hoa Nghiêm tông và Thiền, tham khảo Robert M. Gimello & Peter N. Gregory (chủ biên), Studies in Ch'an and Hua-yen (Nghiên cứu về thiền và Hoa Nghiêm tông), Honolulu, University of Hawaii Press, 1984.

[36] Tuyển dịch ngữ lục của Pháp Dung, xem Catherine Despeux trong "Le Tch'an (Zen), racines et floraisons" (Thiền: cội gốc và phồn vinh, được dẫn ở chú thích 34). Cùng một dịch giả, tham khảo Entretiens de Mazu (Mã tổ ngữ lục), Paris, Les Deux Océans, 1980.

Paul Demiéville[37] cho rằng, quan niệm về cái tuyệt đối hay tâm là chân lý, là cống hiến của Phật giáo. Trước đó, người Trung Quốc dùng "đạo", dùng "lý" để nhìn nhận thế giới như là một chỉnh thể có trật tự, để chỉ chân lý. Đầu thời Đường, Huyền Trang truyền bá "duy thức" của Yoga vào Trung Quốc thì Thiền tông phương Nam mới có ý cách tân để chống lại Duy Thức tông. Hai phái đều quan tâm đến tâm, là trọng tâm chung, song lý giải lại hoàn toàn khác biệt: Duy Thức tông coi trọng phân tích, Thiền tông phương Nam coi trọng tổng hợp. Cái tuyệt đối trong Thiền tông được thể hiện qua Phật tính, vừa mang tính phổ quát (do Phật tính tồn tại ở chúng sinh, thậm chí trong vật thể không có sinh mệnh), và mang *tính không* (chỉ tư tưởng không thể diễn tả được, thậm chí không thể cảm niệm được). Cho nên, Phật tính chỉ có thể lĩnh hội được qua trực giác chớp nhoáng, toàn diện và tức thì - đốn ngộ.

Ý tưởng trung tâm của Thiền tông là đốn ngộ dường như có từ giai đoạn đầu, khi Phật giáo mới truyền đến Trung Hoa, khoảng giữa thế kỷ IV và V, khi Đạo Sinh truyền Phật giáo vào phương

Nam. Trước tiên, tư tưởng đốn ngộ bị che khuất bởi Phật giáo phân tích mô phỏng trực tiếp theo hình mẫu Ấn Độ thời kỳ thứ hai, tư tưởng này quay trở lại mạnh mẽ dưới thời Đường, thời điểm thích ứng của Phật giáo trên lãnh thổ Trung Quốc, đảm bảo rằng Thiền là sự xuất hiện của tinh hoa, trở thành tuyệt đỉnh của Phật giáo trong quá trình du nhập vào Trung Hoa. Như minh chứng [là cuộc tranh luận về đốn ngộ] từ Hội đồng pháp chủ Lhasa (*Lạp tát lý quyết*)[38], toàn bộ thế kỷ VIII lấy tranh luận về đốn ngộ và tiệm ngộ làm chủ đề chính. "Cần phải hiểu 'đốn' [頓 - triết học Platon gọi là *exaiphnes*] là một phương diện tổng thể của sự giải thoát hoàn toàn, gắn với một kiểu quan niệm tổng hợp về thực tại [...]: mọi thứ được dự kiến 'chỉ một lần' bằng trực cảm, vô điều kiện, mang tính đột phá, còn 'tiệm ngộ' là một học thuyết phân tích, chủ trương thông qua thực hành dần dần [tiệm 漸 - triết học Platon gọi là ephexes] để tiến đến chân lý, thể hiện bằng một hệ thống các công việc làm từ từ theo tầng thứ, như tu dưỡng đạo đức, thờ phụng, thực hành các bài tập huyền bí, nghiên cứu tư tưởng"[39]. Như vậy, hai bài kệ được coi là do Thần Tú và Huệ Năng làm ra phản ánh sự đối lập giữa Thiền tông tiệm ngộ miền Bắc và Thiền tông đốn ngộ ở miền Nam. Thiền tông tiệm ngộ cho rằng mặc dù tâm gốc là thanh tịnh, nhưng cần không ngừng giữ cho tâm khỏi nhiễm vẩn đục có thể xảy ra. Còn Thiền tông đốn ngộ cho rằng gốc của tâm vốn là không, vậy thì không cần phải làm sạch, vốn dĩ bản thân nó đã thanh tịnh.

---

[37] Tham khảo "Le miroir spirituel" (Tâm kính), tr. 122-123 (xem tài liệu tham khảo ở chú thích 33).

[38] Tham khảo Paul Demiéville, Le Concile de Lhasa: Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne (Lạp tát lý quyết: Tranh biện về giác ngộ của tín đồ Phật giáo Ấn Độ và Trung Quốc thế kỷ VIII), Paris, PUF, 1952.

[39] Paul Demiéville, "Le miroir spirituel", tlđd, tr. 115 (xem tài liệu tham khảo ở chú thích 33). Tham khảo: Rolf A. Stein, "Illumination subite ou saisie simultanée: note sur la terminologie chinoise et tibétaine" (Đốn ngộ hay tiệm ngộ: Ghi chú thuật ngữ Hán Tạng), Revue de l'histoire des religions (Tạp chí lịch sử tôn giáo), 169, 1 (1971), tr. 3-30, đã chỉ ra rằng khái niệm "đốn" cũng bao hàm ý nghĩa là nắm bắt cái gì đó ngay lập tức, đồng thời, vừa tương đối vừa tuyệt đối; và Lewis Lancaster & Whalen Lai (chủ biên), Early Ch'an in China and Tibet (Tân Thiền ở Trung Quốc và Tây Tạng), Berkeley Buddhist Studies, 1983.

Giống như "đạo" của Đạo gia, Phật tính của thiền gia chỉ có thể biểu đạt nhờ phủ định và phản ngữ. Đây chính là lý do Thần Hội

vay mượn ngôn từ "Huyền học":

> Thể của đạo không phải là các vật cụ thể, lại không thể so sánh với bất cứ thứ gì, không nhận thức, không tỉnh thức, không hành động đột phá, không động pháp hay bất động. Ở nó, tâm hay ý đều không thể thiết lập. Nó không đến không đi, không trong, không ngoài, không giữa, không có nơi chốn, chẳng tĩnh lặng, không yên định hay rối loạn, không hư vô, không danh, không tướng, vô niệm, vô ưu, tri kiến không thể đạt tới, không thể chứng thực. Căn tính của đạo không thể nắm bắt được.[40]

---

[40] Bản dịch Jacques Gernet, Entretiens du maitre de dhyâna Chen-houie du Ho-tso (Hà Trạch Thần Hội thiền sư ngữ lục), 1949, tái bản, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ), 1977, tr. 78.

Chân lý tuyệt đối chỉ có thể lĩnh hội được thông qua phủ định, tức là phương pháp giữ tâm thanh tịnh, gạt bỏ mọi suy nghĩ có nội dung, cũng có nghĩa là ý thức về bản ngã và tạo ra nghiệp. Buông bỏ mọi nỗ lực cố ý, buông bỏ hết thảy mọi "kế hoạch" của tâm, đó chính là giáo pháp của Phật Đà. Cần tụng *kinh*, kính cẩn quán chú vào tượng Phật, hoặc tuân hành theo nghi quỹ, đồng thời cũng cần giữ lòng thanh tịnh, còn cần phải quán chú vào *không* (*không* tự thân nó là đối tượng). Cũng chính là cuộc sống thuần phác thuận theo tự nhiên như đề xuất của thiền sư Tuyên Giám (782-865): đại tiện tiểu tiện, mặc quần áo hay ăn uống, điều quan trọng duy nhất là ở tâm, cần phải rèn luyện nó, khiến nó có năng lực trực giác thuần túy. Ở đây, chúng ta thấy sự trở lại với một khái niệm tương đương được Trung Quốc hóa, đó là tự nhiên (自然), chỉ nó mới có thể tạo ra điều kiện của sự đốn ngộ hoàn toàn:

> Ví như các sợi tơ của một bó gai, số lượng rất nhiều, nếu gom thành một sợi thừng, đặt lên trên tấm gỗ, dùng kiếm sắc chém một nhát, đồng loạt đều đứt. Số tơ tuy nhiều, không chống được một nhát kiếm. Phát tâm Bồ đề cũng giống như thế.[41]

Để tâm vận động tự nhiên, không bó buộc, cũng không có ý tứ, như vậy nó mới hiểu được Phật tính qua sự thể nghiệm tâm linh, được gọi là tỉnh thức hay giác ngộ (悟 - tiếng Nhật phát âm là *satori*). Ngộ, chính là trở lại chủ đề tỉnh và mộng trong sách *Trang Tử*, chỉ một trạng thái toàn vẹn và khoát đạt, chân như không lay động. Trong khoảnh khắc này, tâm vừa là tự thân nó, lại vừa là mặt đối lập với tự thân - nó là "tự tính trực giác", tức "vô niệm 無

念”:

> Vô niệm có nghĩa là không có tư tưởng, thâm nhập vào bản chân tự tính [...]. Niệm trong vô niệm, đó là biểu hiện hoạt động của cái tuyệt đối.[42]

“Vô niệm” đã vượt ra khỏi “nhất niệm tam thiên” của Thiên Thai tông: đó là khoảnh khắc của tư tưởng chứng ngộ được các pháp (thông qua *bát nhã* - trí tuệ), cũng là khoảnh khắc thoát khỏi mọi ý nghĩ [niệm] - “Niệm là tức thời, phi thời gian, nó khởi phát ngay khi tâm trút bỏ được mọi ý nghĩ, tức là mọi khái niệm và mọi sự đối lập”[43]. Theo Thiền tông, đạt được trạng thái này không phải là một sự siêu việt hay siêu nghiệm nào đó, trái lại, đó là một kiểu thần khải [soi sáng] về điều gì đó thuộc về bản thân chúng ta (điều đó lý giải vì sao sự giác ngộ này có thể trở đi trở lại): Phật tính chính là tâm ta. Tư tưởng Trung Quốc chẳng phải vốn đều là bắt đầu từ bản thân, muốn tìm chân lý từ trong chính bản thân đó sao? Khổng Tử chẳng đã nói đức nhân trước hết là ở bản thân mình đó sao? Tại sao lại phải đến nơi khác để tìm kiếm cái mà mình vốn có?

---

[41] Bản dịch Jacques Gernet, Thần Hội, sđd, tr. 40.

[42] Bản dịch Jacques Gernet, Thần Hội, sđd, tr. 55.

[43] Bản dịch Jacques Gernet, Thần Hội, sđd, tr. 10-11.

Thực hành Thiền

Mặc dù các lưu phái khác nhau của Thiền tông đều lấy cái không của cái tâm tuyệt diệu này làm mục tiêu, các con đường của mỗi lưu phái lại không giống nhau. Người khai sáng Lâm Tế tông là Lâm Tế đề cao phương pháp cảnh tỉnh [bổng hát: đánh đòn và quát tháo], một phương pháp gây sốc, có ảnh hưởng tận đến cuối thế kỷ XI. Phương pháp cảnh tỉnh khiến môn đồ bất ngờ thất kinh, khiến họ thình lình có sự nhảy vọt về chất so với trạng thái thường ngày, để tỏ rõ tự tính cố hữu, bức cho môn đồ thoát khỏi lề thói thường ngày, từ đó phát hiện ra một phần vốn tồn tại trong bản thân mình nhưng chưa được nhận biết. Quát, chửi, đánh gậy, sỉ nhục, mục đích là ở chỗ cắt đứt cách suy nghĩ, khiến tâm được giải thoát dù bị bất cứ sự gông cùm nào, để đạt đến sự giác ngộ thình lình mà triệt để, theo cách thức như khi Matisse mô phỏng đường nét thư pháp, khi đó một hơi liền là thành, không thể bắt

bẻ:

> Hướng vào trong hay hướng ra ngoài, hễ gặp là giết. Gặp Phật giết Phật, gặp tổ giết tổ, gặp La Hán giết La Hán, gặp cha mẹ giết cha mẹ, gặp thân quyến giết thân quyến, [như thế] mới giải thoát được, không câu thúc vào sự vật, siêu thoát, tự tại.[44]

---

[44] Bản dịch Paul Demiéville, Lâm Tế ngữ lục (Entretiens de Lin-tsi), Paris, Fayard, 1972, tr. 117. Cần chỉ ra rằng từ "tự tại 自在" xuất xứ từ sách Trang Tử. Paul Demiéville đem tinh thần truyền thống vô thị của Lâm Tế, định nghĩa là "một cuộc cải cách trở về thực tiễn (praxis) phản lý luận, phản lý trí, thậm chí phản lý tính" (tr. 16-17). Về Lâm Tế, tham khảo R.Ch. Morth, Das Lin-chi lu des Ch'an Meisters Lin-chi Yi-hsuan. Der Versuch eine: Systematisierung des Lin-chi lu (Lâm Tế ngữ lục của thiền sư Nghĩa Huyền phái Lâm Tế và thường thức hệ thống của ông), Hambourg, 1987; Burton Watson, The Zen Teachings of Master Lin-chi. A Translation of the Lin-chi lu (Giáo lý của thiền sư phái Lâm Tế: bản dịch Lâm Tế ngữ lục), New York, Columbia University Press, 1999.

Những khai thị này có ý khiêu khích, nói kiểu khoa trương, đến mức gọi Phật và Bồ tát là "kẻ gánh phân", gọi kinh Phật là "giấy lau vệ sinh", chính là hy vọng chúng ta thoát khỏi "chỗ dựa" hay "điểm tựa" của tư tưởng, không còn cảm nhận đến sự tồn tại của bản thân. Trái ngược lại với phương pháp quyết liệt, thậm chí bạo lực của Lâm Tế tông, Tào Động tông coi trọng phương pháp tĩnh tu, "tọa thiền" (坐禪, tiếng Nhật đọc là *zazen*). Phương pháp này tĩnh tu nội quan dưới sự dẫn dắt của một vị thầy, rồi vượt khỏi phạm vi Thiền tông, thậm chí được các nhà *đạo học* Nho gia thời Tống về sau tiếp thu[45].

Khoảng thế kỷ IX, X, Thiền tông thiên về phương pháp Thiền sư truyền pháp, nổi tiếng là dùng *công án* (trong tiếng Nhật là *kôan*). "Công án" nghĩa đen chỉ "vụ án", nhưng thực ra là một lối nói gián tiếp, tức phản ngôn (anti-discours). Phương pháp này sử dụng từ ngữ chỉ để quy giản đến cùng, hòng trở nên phi lý khó hiểu, giống một kiểu câu đố đòi hỏi môn đồ dùng phương pháp phi trí lực để giải quyết (phần nhiều là để tiêu giải) nhằm đạt đến giác ngộ. *Công án* kế tục tinh thần của sách *Trang Tử*. Dưới đây là một vài ví dụ:

> Hỏi: Phật là thế nào?
>
> Thưa: Cục phân khô.
>
> Hỏi: Phật là thế nào?

Thưa: Ba cân cây gai.[46]

---

[45] *Xem cụ thể chương 19, "Tâm pháp".*

[46] *Tuyết Đậu (980-1052), Bích nham lục (Theo Tụng cổ bách tắc do thiền sư Tuyết Đậu biên soạn, do thiền sư Viên Ngộ cùng đệ tử bình giải, biên tập). Bản này thu thập trên 100 công án, Vô môn quan của thiền sư Tuệ Khai (1183-1260) phái Vô Môn đưa ra các công án cổ (48 phần), có thêm các bình phẩm và phần tụng. Xem bản dịch tiếng Đức của W. Gundert, Bi-yan-lu, Munich, Hanser, 1960.*

Công án cũng đưa ra những vấn đề hoàn toàn không thể giải đáp: "Chúng ta biết rõ tiếng hai bàn tay vỗ vào nhau, vậy thì tiếng một bàn tay vỗ sẽ như thế nào?" Hoặc "Người xưa nuôi một con ngỗng ở trong bình, con ngỗng dần lớn lên, không sao ra khỏi bình được. Nếu nay không được phá chiếc bình, không được làm tổn hại đến con ngỗng, hòa thượng làm thế nào để con ngỗng sống mà ra được?" Lưu ý rằng những câu đối thoại này đều dùng "Bạch thoại", thiền sư thích dùng bạch thoại để ngôn ngữ được sinh động. Bạch thoại đối lập với văn chương xơ cứng trong ngôn ngữ viết và cách dùng câu chữ phiền phức trong kinh Phật. Điều này có ảnh hưởng quyết định đối với văn học Trung Quốc, nhất là sự phát triển của văn học truyền kỳ.

Thiền tông vừa là đỉnh cao của Phật giáo ở Trung Quốc đồng thời là tinh hoa của tâm tính Trung Quốc mà đại diện là "Huyền học", lấy Đạo gia Tiên Tần làm nền tảng. Thế nhưng, thiền không thể quy giản như một biến thể giản đơn của triết học Đạo gia, thiền coi khái niệm tự nhiên là kết tinh, bổ sung vào hàm nghĩa của *tự nhiên* bằng tính linh thiêng của Phật giáo. Nó tái khám phá ra tâm, đồng thời tiến thẳng tới mục tiêu ban đầu: giải thoát thông qua giác ngộ. Từ điểm này, thiền đã thể hiện tinh thần tự do cao độ của văn hóa triều Đường, với các đại diện tiêu biểu như một số nhà thơ lớn là Vương Duy, Lý Bạch, Đỗ Phủ. Sự phồn vinh của triều Đường kéo dài một thế kỷ, đến tận biến loạn An Lộc Sơn vào năm 755-763[47]. Thiền tông là sự sáng tạo độc đáo nhất của Phật giáo Trung Quốc, so với các tông phái khác, nó cũng được lưu truyền lâu dài nhất, hoàn toàn Trung Quốc hóa, không phải tôn phái thuần túy tôn giáo. Ngoài ra, do Thiền tông ra sức đề xướng việc lao động thể lực hằng ngày, vì thế nhà sư Thiền tông cũng tránh được sự chỉ trích chung của mọi người đối với các nhà sư, thường coi họ là những kẻ ăn bám. Điều này cũng giải thích tại sao chỉ có Thiền tông có thể vượt qua kiếp nạn bức hại Phật giáo năm 845, đồng thời phát triển phồn thịnh vào thời kỳ Lưỡng

Tống, thậm chí trở thành nguồn tham khảo chính về Phật học của các nhà "Tân Nho gia" thời Tống.

---

47 Về sự kiện có tính quyết định này trong lịch sử triều Đường, xem Robert Des Rotours, Histoire de Ngan Lou-chan (An Lộc Sơn kỷ sự), Paris, PUF, 1962; Edwin G. Pulleyblank, The background of the Rebellion of An Lu-Shan (Bối cảnh của cuộc nổi loạn An Lộc Sơn), Oxford University Press, 1965.

Những năm cuối thời Đường, Phật giáo, vốn được truyền cảm hứng bởi tinh thần truyền giáo của Đại thừa Mahâyâna, đã thành công trong việc mở rộng ảnh hưởng ra toàn khu vực Đông Á, văn hóa và thể chế Trung Quốc cũng lan truyền đến Triều Tiên và Nhật Bản. So với chế độ đẳng cấp của Ấn Độ giáo và quan hệ gia tộc của Nho gia, sự thành công trong việc truyền bá rộng khắp của Phật giáo căn bản là nhờ tính tự do tự chủ của nó. Phật giáo cơ hồ không có đòi hỏi gì đối với đời sống gia đình, xã hội và chính trị, cho nên nó mới có thể dễ dàng thích ứng được với các thể chế khác nhau, tới khi trở thành "quốc giáo" ở Trung Quốc và Nhật Bản, được sự ủng hộ cao độ của vương thất.

Cuối cùng, Phật giáo là một giá trị tinh thần tâm linh nội quan phổ quát. Tuy nhiên, tâm được coi là trung tâm lại được quan niệm là trống rỗng, hư vô, gạt bỏ hết mọi khái niệm hay đạo đức luân lý, điều đó hiển nhiên đi ngược với Khổng Tử, nhất là tư tưởng của *Mạnh Tử*, bởi *Mạnh Tử* cho rằng bản tính con người có "đầu mối" của đức hạnh. Chính vì Phật giáo là thách thức to lớn đối với các khuôn khổ thể chế và tri thức được tiếp nhận bởi truyền thống Nho gia qua mấy thế kỷ nên nó mới có thể kích phát một cuộc cách tân căn bản đối với Nho gia mà không gì có thể so sánh được.

Hàn Dũ (768-824) và "trở lại lối cổ"

Cùng với sự suy vi của trật tự xã hội thời Đường trong khoảng thế kỷ VIII-IX, thái độ của sĩ đại phu cũng chuyển biến theo. Hàn Dũ là một ví dụ, ông là một trong những nhà tản văn vĩ đại nhất Trung Quốc cổ đại. Là người tiên phong trong việc "trở lại lối cổ", nhất là "cổ văn 古文", Hàn Dũ tự nhận là người thừa kế các giá trị của truyền thống cổ văn, đồng thời coi chấn hưng cổ văn là nhiệm vụ của mình[48]. Các bài văn bàn về tín ngưỡng của Hàn Dũ phần lớn có văn phong hùng hồn sắc bén. Ông đi ngược lại với ý nguyện của triều đình, ngược lại quan điểm của sĩ đại phu, chủ trương vứt bỏ Phật giáo, Đạo giáo, hoặc nói cách khác là các học thuyết ngoại

lai, cho rằng các học thuyết này đều làm suy vong đạo đức của quần chúng. Ông muốn đem lý luận Nho gia làm mới lại để trở thành nền tảng cho sự yên định của chính trị và sự ổn định chắc chắn của xã hội.

---

[48] Charles Hartman, Han Yu and the T'ang Search for Unity (Hàn Dũ và triều Đường với việc tìm kiếm sự đại nhất thống), Princeton University Press, 1986. Và David L. McMullen, "Han Yu: An Alternative Picture" (Hàn Dũ: bức tranh khác), Harvard Journal of Asiatics Studies, 49, 2 (1989), tr. 603-657. Xem thêm: Edwin G. Pulleyblank, "Neo-Confucianism and Neo Legalisme in T'ang Intellectual Life, 755-805" (Tân Nho gia và Tân Pháp gia trong đời sống tri nhận nhân tính thời Đường, 755-805), in trong: Arthur Wright (chủ biên), The Confucian Persuasion (Tín niệm Nho gia), Stanford University Press, 1960.

Ý chí chiến đấu của Hàn Dũ thể hiện vào năm 819 trong bài văn can gián nhân việc mỗi năm một lần hoàng đế Hiến Tông cho rước xá lợi Phật trong cung đình. Nghi lễ đón rước xá lợi Phật trong cung đình thu hút đám đông hân hoan và thành tín. Hàn Dũ tôn sùng Nho gia chính thống, đối với việc này tự nhiên nhìn với con mắt bài xích:

> Xét lẽ, Phật vốn là người Di địch, không thông hiểu ngôn ngữ Trung Nguyên, y phục khác biệt, miệng không nói những lời đáng làm khuôn phép của các bậc tiên vương, thân không mặc y phục theo khuôn phép của tiên vương, không biết đến nghĩa vua tôi, đến tình cảm cha con.
>
> Giả sử Phật kia còn sống, tất sẽ làm theo quốc mệnh của nước mình mà đến chầu ở kinh sư, bệ hạ chấp nhận mà tiếp kiến ông ta, bất quá tiếp đãi một lần ở điện Tuyên Chính, bày một lễ tiếp kiến tân khách, ban cho một xấp y phục, cho hộ vệ đưa ra khỏi biên cương, không để mê hoặc dân chúng vậy. Huống hồ là ông ta chết đã lâu, xương cốt khô mục, thừa lại phần hung uế, há có đáng được vào cung cấm! Khổng Tử nói: "Kính cẩn với quỷ thần mà lánh xa". [...]
>
> Dám xin đem xương cốt đó phân phó cho hữu ty, đem vứt xuống nước vào lửa, dứt sạch gốc rễ, cắt đoạn mối nghi ngờ cho thiên hạ, dứt tuyệt mê lầm cho đời sau.[49]

---

[49] Luận Phật cốt biểu, trong Hàn Dũ văn tuyển, Bắc Kinh, Nxb. Nhân dân văn học, 1980, tr. 173-174. Đối với trích dẫn của Khổng Tử, tham khảo: Luận ngữ, VI (thiên thứ 7, "Thuật nhi"), 20.

~~Cách nghĩ của Hàn Dũ vào cuối triều Đường rõ ràng không thể thi~~ hành được, các hoàng đế đương thời cơ bản đều ủng hộ Phật giáo và Đạo giáo. Hàn Dũ nhân chỉ trích việc rước xá lợi Phật mà bị lưu đày đến biên cương phía Nam Trung Quốc. Ngay cả những người cùng thời với Hàn Dũ như Liễu Tông Nguyên (773-819)[50], Bạch Cư Dị (772-846), hàm dưỡng Phật học của họ đều rất uyên thâm. Hàn Dũ thuộc vào lớp Nho sĩ nuôi hy vọng kích hoạt và phục hưng lại truyền thống Nho gia nhưng lại không thể không mâu thuẫn khi đề xướng một cuộc vận động chống lại thể chế. Phản đối hết thảy, ủng hộ chính đạo, Hàn Dũ coi *Mạnh Tử* làm tấm gương, hy vọng chấn hưng lại đạo của bậc tiên tri. Tân Nho gia thời Lưỡng Tống coi Hàn Dũ là bậc Thánh sư, cho rằng Hàn Dũ đã nối tiếp đạo truyền thống từ Khổng Tử về sau:

> Nghiêu đem đạo truyền cho Thuấn, Thuấn đem đạo truyền cho Hạ Vũ, Vũ đem đạo truyền cho Thành Thang, Thang đem đạo truyền cho Văn, Võ, Chu Công; Văn, Võ, Chu Công truyền cho Khổng Tử, Khổng Tử truyền cho Mạnh Kha. Mạnh Kha chết, không còn được truyền nối nữa. Tuân Huống và Dương Chu lựa chọn đạo đó nhưng không tinh, nói về đạo đó nhưng không rõ ràng.[51]

---

[50] Tham khảo: William. H. Nienhauser, Jr. (và cộng sự), Liu Tsung-yuan (Liễu Tông Nguyên), New York, Twayne Publishers, 1973.

[51] Nguyên đạo, trong Hàn Dũ văn tuyển, tr. 219. Điều đáng đưa ra là, hòa thượng Mật tông có bài Nguyên nhân luận (bàn về nguồn gốc con người), có thể là sự hồi đáp bài Nguyên đạo của Hàn Dũ, tham khảo bản dịch của Peter N. Gregory, Inquiry into the origine of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun with a Modern Commentary (Tìm hiểu nguồn gốc của đức nhân: dịch chú tác phẩm Nguyên nhân luận của Mật tông và bình luận hiện đại), Honolulu, University of Hawaii Press. Về Tông Mật, xem chú thích 14 và 35 phía trên.

Trong bài Nguyên đạo, Hàn Dũ tổng kết rồi cho rằng cần dùng biện pháp cứng rắn để chấm dứt hành động của tín đồ Đạo gia và Phật gia: "Bắt hoàn tục thành dân thường, đốt sách vở của họ, biến chùa chiền thành nhà ở". Năm 845, hai mươi năm sau khi Hàn Dũ qua đời, điều đó đã trở thành hiện thực, phần lớn do nguyên nhân kinh tế nhiều hơn là về tư tưởng, xã hội dấy lên phong trào mạnh mẽ nhằm bức hại Phật giáo, tạo nên sự đình trệ của Phật giáo Trung Quốc. Đương thời chùa chiền không phải giao nộp thuế khóa, số lượng tài sản cực lớn, đến mức trở thành mối lo của người cầm quyền, điều đó củng cố thêm quyết tâm giải

quyết tự viện của triều đình. Đại bộ phận tăng chúng bị bức ép phải hoàn tục, tài sản của tự viện bị hủy hoặc tịch thu. Việc bức hại Phật giáo trước đó (tiêu biểu là vào năm 446 và 574) chỉ giới hạn ở miền Bắc Trung Quốc, hậu quả cũng có hạn. Nhưng cuộc bức hại năm 845 lan rộng cả nước. Thời gian tuy không dài, nhưng bạo lực cực đoan, đối với tinh thần Phật giáo hay chí ít là thể chế Phật giáo, đó là cú đánh trí mạng. Đồng thời, nó cũng đánh dấu bước nhảy đầu tiên của bản sắc văn hóa Trung Quốc, trở thành sự mở đường cho Tân Nho gia thời Tống.

Lý Cao (khoảng 772-836) và "trở lại bản tính"

Hàn Dũ là tiền thân của ý chí chiến đấu mạnh mẽ cho các nhà cải cách thời Tống, bậc hậu sinh của ông là Lý Cao trong tác phẩm *Phục tính thư* đã phát động một trào lưu tư tưởng có tính lý luận hơn:

> Con người ta sở dĩ thành bậc Thánh nhân là do tính vậy; con người ta sở dĩ mê hoặc với bản tính của mình là do tình vậy. […] Tính và tình không thể không có nhau. […] Không có tính thì tình không có chỗ phát sinh. Tình này là do tính sinh ra, tình không tự nó mà thành tình, dựa vào tính mà có tình; tính không tự thành tính, do tình để mà sáng rõ.
>
> Tính là mệnh của trời vậy, Thánh nhân sở đắc được mà không mê hoặc; tình là sự phát động của tính, trăm họ đắm chìm vào đó mà không thể biết được cái gốc của mình. Bậc Thánh nhân há không có tình ru? Thánh nhân tịch lặng không xao động, không đi mà đến, không nói mà thần diệu, không rạng ngời mà sáng rỡ, sự chế tác sánh cùng trời đất, biến hóa hợp với âm dương, tuy là có tình, mà như chưa từng có tính vậy. Vậy thì trăm họ, há không có tính chăng? Cái tính của trăm họ với tính của Thánh nhân không khác biệt. Tuy nhiên, sự tối tăm của tình, công phạt lẫn nhau, chưa có mở đầu mà đã có kết, cho nên tuy trọn đời mà vẫn không tự thấy được bản tính của mình.[52]

---

[52] *Phục tính thư, xem trong Lý Văn công tập (Œuvres de Li Ao) (Tác phẩm của Lý Ngao), Nxb. SBCK, 2, tr. 5a sq "Tính giả thiên chi mệnh" (Tính là mệnh của trời), xuất xứ từ sách Trung dung.*

Sự tương phản giữa "tính" và "tình" tạo thành chủ đề trung tâm của Lý Cao, "tính" là tính chất cố hữu, lâu dài, "tình" là đặc trưng và mang tính biến đổi của cá thể. Thánh nhân có "vô tình" không, vấn đề này có thể lần ngược về *Trang Tử*, là chủ đề của nhiều cuộc tranh luận kịch liệt từ thế kỷ III. Quan điểm cho rằng "tính của trăm họ với tính của Thánh nhân không khác biệt" có nguồn gốc từ *Mạnh Tử*, được bổ sung bằng quan điểm thời đại rằng người người đều có Phật tính.

Ở đây chúng ta thấy, là một nhà tư tưởng khi đối diện với chất vấn của Phật giáo, mong muốn tìm được đáp án trong văn hóa tự thân. Lý Cao đưa ra truyền thống *Kinh Dịch*, đề xướng tư tưởng vũ trụ người và trời đất cùng một thể, còn lấy khái niệm *thành* trong sách *Đại học* và *Trung dung* làm trung tâm. Lý Cao dùng thành để lý giải là kết quả của việc "trở lại bản tính", là chỗ đối trọng của Nho gia với quan điểm giác ngộ của Phật giáo hoặc Đạo gia, cho rằng giác ngộ không phải chỉ có trong Phật giáo và Đạo giáo. Về ý nghĩa, qua điều này mà Lý Cao trở thành người tiên phong cho tư tưởng tương lai, đưa Phật vào Nho, khai mở con đường tâm tính "Nho gia Phật tính". Có thể nói, tư tưởng của Lý Cao vẫn là tiêu biểu cho sự dung hội Nho, Phật và Lão[53], Nho gia thời Tống khẳng định lại thế mạnh của con người, đối diện với quan điểm Đạo gia nhấn mạnh vào cái vô của thế giới còn Phật giáo lại cho rằng thế giới là hư ảo.

---

[53] Như gợi ý từ nhan đề cuốn sách của Timothy H. Barret, Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo- Confucian? (Lý Cao: Tăng, Đạo cũng là Tân Nho gia?), Oxford University Press, 1992, nơi có bản dịch tiếng Anh của Fuxing shu, Phục tính thư. Cùng một tác giả, tham khảo Taoism under the T'ang (Đạo giáo dưới thời Đường), London, Wellsweep, 1996.

Về Đạo giáo từ cuối thời Đường, tham khảo Judith M. Boltz, A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries [Sơ lược về sách vở Đạo giáo: thế kỷ X-thế kỷ XVII], Berkeley, University of California, Institute of East Asian Studies, 1987; Fraciscus Verellen, Du Guangting (850-933), taoiste de cour à la fin de la Chine médiévale, (Đỗ Quang Đình (850-933), Đạo giáo cung đình Trung Quốc cuối thời Đường) Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1989.

PHẦN V

TƯ TƯỞNG TRUNG QUỐC SAU KHI DUNG HỘI PHẬT GIÁO

(thế kỷ X - XVI)

Chương 17

Cuộc phục hưng Nho giáo đầu đời Tống (Thế kỷ X - XI)

Trong khoảng 1.000 năm Tr.CN, văn minh Trung Quốc đã trải qua giai đoạn đặt nền móng: sự khởi đầu của triều đại nhà Chu đã thiết lập một quan điểm về nhân học vũ trụ mà nó nuôi dưỡng những kiểu tư biện rất phong phú vào thời Chiến Quốc, và trong một thời gian dài nó đã trở thành khuôn mẫu biểu tượng. Một thời kỳ nổi bật khác xảy ra vào khoảng năm 1.000 thuộc kỷ nguyên Cơ Đốc giáo, cùng lúc đó ở châu Âu đang nhộn nhịp xây dựng các thánh đường. Một số học giả không ngần ngại cho rằng đây là thời khắc mang tính bước ngoặt đối với kỷ nguyên cận đại hóa của Trung Quốc, một số khác thì cho rằng nó tương ứng với thời kỳ Phục hưng ở châu Âu. Tương tự như dư âm thời Phục hưng kéo dài tới tận thời kỳ hiện đại của phương Tây, sự chuyển

hóa diễn ra ở Trung Quốc đầu đời Tống chứa đựng trong nó một nền văn hóa có ảnh hưởng cả nghìn năm tới tận đầu thế kỷ XX.

Đầu thế kỷ VIII, ngay từ giữa thời Đường đã bắt đầu có sự biến chuyển cơ bản mà bước nhảy vọt trước hết là về kinh tế: từ một trật tự xã hội được thiết lập dựa trên mạng lưới quan hệ xã hội đã chuyển sang một trật tự khác trong đó mối quan hệ giữa các cá thể trong xã hội bắt đầu bị quy luật kinh tế tiền tệ và sở hữu tư nhân quyết định ở một mức độ rất lớn. Dưới thời Tống, sở hữu đất đai về bản chất khác hẳn với lối quý tộc thời Đường, xuất hiện tầng lớp "quan lại mới" mà số mệnh của họ gắn chặt với vận mệnh của vương triều. Đây là tầng lớp lấy phẩm chất đạo đức của Nho giáo làm nền tảng và bản thân họ phải đỗ đạt trong các kỳ thi trong hệ thống khoa cử mới có thể gia nhập hàng ngũ quan lại [...]. Đây không phải là một tầng lớp đóng kín dựa trên nguyên tắc cha truyền con nối mà mang tính mở, lấy khả năng, kiến thức, hiểu biết làm điều kiện tiên quyết. Từ sự phối hợp giữa văn hóa, tài năng và hoạt động chính trị gắn với sự năng động xã hội do kinh tế tiền tệ đem lại, quan điểm cởi mở này đã tạo nên khí chất mạnh mẽ và lý tưởng nổi bật của tầng lớp này[1].

Một kỷ nguyên mới đã mở ra sau thời kỳ loạn lạc kéo dài và sự chia rẽ chính trị đánh dấu sự suy tàn của nhà Đường kể từ cuộc nổi loạn An Lộc Sơn (755-763), còn gọi là thời kỳ Ngũ Đại (907-960) đến triều Tống (960-1279). Ngay cả khi triều đình phải đương đầu với những nguy cơ giặc giã ngoại xâm, việc tán dương khuyến khích các giá trị công dân đối với tầng lớp quan lại-học sĩ được tuyển dụng từ các kỳ khoa cử và việc đề cao lòng trung thành với quân vương vẫn được duy trì. Sự khởi sắc của đa số thuộc tầng lớp sĩ đại phu này trong bối cảnh hòa bình và tương đối phồn thịnh đã lý giải cho những đỉnh cao của sự tinh tế và sáng tạo mà nền văn hóa thời Tống đạt được. Cùng với sự phát triển của các kỳ khoa cử chính thống, những nhu cầu mới trong giáo dục và sự cần thiết của việc thành lập trường học cũng được đặt ra[2]. Gần bốn trăm học viện tư nhân đã được thành lập vào thời Tống, trong đó một số học viện thu hút hàng ngàn sĩ tử đến dùi mài kinh sử. Hệ thống này đã tạo cho tầng lớp sĩ đại phu những thể chế riêng, tự chủ, có nơi chốn để có thể gặp gỡ trao đổi tri thức tư tưởng và thực hành tín ngưỡng. Tinh thần mang tính đột phá chưa từng có này cần được đặt trong mối quan hệ với sự nới lỏng kiểm soát vốn rất nghiêm ngặt của trung ương đối với các tự viện vốn được thực thi từ trước cho tới tận thời điểm này, điều này đã mang lại hệ quả là sự sinh sôi nảy nở các hội nhóm thế tục, Phật giáo hay Đạo giáo... và song song đó là các tổ chức giáo dục Nho giáo tư nhân , các tổ chức từ thiện, là các thành phần trung gian giữa nhân tố gia đình

và chính quyền địa phương.

---

[1] Shimada Kenji, trong một bài báo năm 1958 được Jean-François Billeter dẫn lại, Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa (1527-1602). Góp phần nghiên cứu xã hội học quan trường Trung Quốc cuối thời Minh), Geneva, Droz, 1979, tr. 80-81. Về sự biến động kinh tế và xã hội trọng đại này, xem Mark Elvin, The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation (Mô thức quá khứ của Trung Quốc: Diễn giải từ góc độ xã hội và kinh tế), Stanford University Press, 1973.

[2] Thomas H. C. Lee đề cập đến một cuộc "cách mạng giáo dục" thực thụ và một sự "khám phá về tuổi thơ", xem: "The discovery of childhood: children education in Sung China (960-1279)" (Khám phá về tuổi thơ: giáo dục trẻ em đời nhà Tống (960-1279)), in trong: Sigrid Paul, Kultur: Begriff and Wort in China und Japan (Văn hóa: khái niệm và từ ngữ ở Trung Quốc và Nhật Bản), Berlin, D. Reimer Varlag, 1984, tr. 159-202; và Government Education and Examinations in Sung China (Giáo dục và khoa cử nhà nước thời nhà Tống), Hong Kong, The Chinese University Press, 1985. Xem thêm: John W. Chaffee, The Thorny Gates of Learning in Sung China (Khoa cử thời Tống), Cambridge University Press, 1985.

Từ nhu cầu giáo dục này cũng như sự cần thiết lấy lại các giá trị đạo đức truyền thống cho một xã hội đạt được sự bình đẳng giữa Đạo giáo và Phật giáo Đại thừa, đã nảy sinh một tinh thần Nho giáo mới[3]. Cần phải nhấn mạnh rằng, về phương diện này, sự phát triển kỹ thuật sao chép với tốc độ nhanh và chi phí thấp xuất hiện từ cuối thời Đường đóng vai trò quyết định. Các nghiên cứu kinh viện Nho học cổ điển phần nào bị che khuất bởi sự hâm mộ dành cho Đạo giáo và Phật giáo dưới thời Đường đã giành lại vị trí danh dự và tận hưởng phúc lợi từ sự bảo trợ của vương triều. Có thể thấy ở đây có một "bước nhảy vọt của văn hóa bác học"[4], tạo được tính khả thi nhờ sự khởi sắc của ngành in ấn sau sự xâm thực lâu đời của Phật giáo theo xu hướng bình dân hóa.

---

[3] Lưu ý rằng các trung tâm phục hưng Nho học đều nằm ở các địa phương phát triển nhất cả về phương diện kinh tế lẫn dân số vào khoảng cuối thời nhà Đường và dưới thời nhà Tống (nay là các tỉnh Tứ Xuyên, Giang Tây, Giang Tô, Chiết Giang, Phúc Kiến, ở trung lưu và hạ lưu sông Dương Tử).

[4] Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 260. Ấn bản đầu tiên trong Kinh điển Nho gia được hoàn thành năm 951. Thomas F. Carter, trong tác phẩm The Invention of Printing in China and its Spread Westward (Việc phát minh kỹ thuật in ấn ở Trung Quốc và sự truyền bá của nó tại phương Tây), ấn bản được biên tập lại và bổ sung thêm bởi L. C. Goodrich, New York, Ronald Press, 1955, tr. 83, không ngần ngại so

sánh cuộc phục hưng Nho giáo với quá trình khôi phục nền văn học cổ điển châu Âu thế kỷ XVII nhờ những thành tựu của nghề in. Thái độ của các nhà Nho thời nhà Tống đối với Kinh điển có thể so sánh với thái độ của các học giả thời kỳ Phục hưng đối với Kinh Thánh và Aristote: Họ đặt ra sứ mệnh khám phá lại, không phải là một triết lý mới, mà là nguồn tri thức bị lãng quên trong kinh điển. Xem thêm Paul Pelliot, Les Débuts de l'imprimerie en Chine (Khởi đầu của kỹ thuật in ấn ở Trung Quốc), Adrien Maisonneuve, Paris, 1953; Jean-Pierre Drège, "Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song" (Ảnh hưởng của kỹ thuật in ấn Trung Quốc thời Lưỡng Tống), Journal asiatique, 282, 2 (1994), tr. 391-408; và cùng tác giả, Les Bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au Xè siècle) (Thư viện Trung Quốc từ thời viết bằng tay (cho tới thế kỷ X)), École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 1991.

Các yếu nhân - nhà hoạt động dưới thời Bắc Tống (960-1127)

Sự ưu tiên cho giáo dục đặc biệt được đại diện bởi ba "bậc thầy" vĩ đại đầu thời Tống: Tôn Phục (992-1057), Hồ Viện (993-1059) và Thạch Giới (1005-1045)[5]. Họ là những người đầu tiên lập ra các học viện tư nhân (độc lập với các học viện chính thống) có tới hàng ngàn sĩ tử theo học. Đây là những trung tâm tư tưởng của Trung Quốc từ thế kỷ X đến thế kỷ XVII và đã đào tạo nên cả một thế hệ trong tinh thần Nho giáo chấn hưng lý tưởng. Là hậu duệ của Hàn Dũ, họ có ý thức về việc thiết lập lại sự kế thừa tiếp nối của Đạo:

> Trong vòng 1.500 năm trôi qua từ thời Khổng Tử, trải qua mối họa Dương Chu, Mặc Tử, Hàn Phi, Trang Tử, Lão Tử, đạo Phật, Đạo của các bậc tiên đế đã bị rơi vào quên lãng.[6]

---

[5] "Ba bậc thầy" là cách gọi của Hoàng Tông Hy sử gia thế kỷ XVII (xem chương 21 sau đây), ông đã dành hai chương đầu sách Tống Nguyên học án để viết về các vị thầy này. Đây là bộ sách sử đầu tiên về các trường phái triết học từ thế kỷ X đến thế kỷ XIV, gồm 100 chương, đề cập đến 87 học giả.

Về quan điểm chính trị của Tôn Phục và một vài nhà tư tưởng thời Tống khác, xem Alan. T. Wood, Limits to Autocracy. From Sung Neo-Confucianism to a Doctrine of Political Rights (Hạn chế của chế độ tự chủ: từ Tân Nho gia triều Tống tới lý luận về quyền lợi chính trị), Honolulu, University of Hawaii Press, 1996.

[6] Shi Jie, Độc Nguyên Đạo (Đọc "Nguyên Đạo" của Hàn Dũ), in trong Tổ lai tập, Tứ khố toàn thư trân bản, 7, tr. 4b.

Đối với các nhà Nho "dấn thân" này, việc đào tạo các thế hệ tương lai cũng quan trọng như việc thực hiện một ý tưởng nào đó của Đạo theo chiều kích của vương triều. Một sự phối hợp được triển khai giữa công tác giáo dục và sự tham gia vào chính trường, tất cả các bậc sĩ đại phu nêu trên đã dựa vào các công khanh đại thần có quyền lực trong triều để phổ biến rộng rãi học thuyết của họ. Vào khoảng những năm 1043-1044, Phạm Trọng Yêm (989-1052)[7] được bổ vào một chức vụ lý tưởng trong triều, ông quan tâm đến việc cải cách hệ thống khoa cử, dựa trên mô hình đã có từ đầu thời Chu, chủ trương thiết lập học viện công của vương triều mà cho đến thời điểm đó giáo dục chủ yếu vẫn mang tính tư nhân riêng lẻ. Như vậy, cùng lúc Phạm Trọng Yêm nắm quyền lực, Hồ Viện cũng đứng đầu nhà Thái học, mới được thành lập ở Khai Phong, đề cương giáo dục thời Tống được phác thảo về cơ bản là tạo ra những nền tảng của một mạng lưới ở quy mô đế chế cho phép các thế hệ tiếp theo phổ truyền tinh thần Nho giáo mới trong mọi tầng lớp xã hội, theo cách của đạo Phật mà Nho giáo tìm mọi cách để thế chỗ.

Cũng như Phạm Trọng Yêm, người cùng thời với ông là Âu Dương Tu (1007-1072)[8] vừa có tài trị quốc lại giỏi văn chương, vừa là nhà văn kế thừa xu hướng "cổ văn" thời Hàn Dũ vừa là nhà sử học ghi chép lại sử sách thời Đường và thời Ngũ Đại. Như nhiều nhà Nho dấn thân vào hoạt động, ông định vị mình trong học phái của *Tuân Tử*: lý tưởng của ông là thiết lập lại một thế giới bao hàm tất cả trong sự hòa hợp trật tự con người và vũ trụ với Lễ như là ngọn nguồn của mọi giá trị duy nhất[9]. Ông cố tình không quan tâm đến truyền thống "nhân chi sơ" kiểu *Mạnh Tử* và cho rằng *Kinh Dịch* chỉ bao gồm những tiêu chuẩn ứng xử đạo đức của các bậc Thánh nhân thời cổ đại, có tác dụng suy luận về bói toán và vũ trụ[10]. Quan niệm mới về tri thức này nhanh chóng thành hình và tạo hứng khởi cho cho niềm tin vào một nền Nho giáo chấn hưng bởi các bậc sĩ đại phu như Lý Cấu (1009-1059) và Tô Tuân (1009-1066), thân phụ của nhà thơ nổi tiếng Tô Đông Pha[11].

---

[7] Xem James T. C. Liu, "An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen" (Phạm Trọng Yêm nhà cải cách đầu đời Tống), in trong: John K. Fairbank, Chinese Thought and Intitutions (Những bài luận về tư tưởng và chế độ Trung Quốc), Chicago University Press, 1957, tr. 105-13; Johanna Von Fischer, "Fan Chung-yen (989-1052): Das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes" (Cuộc đời của nhà chính trị Trung Quốc Phạm Trọng Yêm (989-1052)), Oriens Extremus (Viễn Đông) (1955), 2, tr. 39-85.

[8] Xem James T. C. Liu, Ou-yang Hsiu: An 11th Century Neo-Confucianist (Âu Dương Tu: Tân Nho gia thế kỷ XI), Stanford University Press, 1967.

[9] Tiêu đề các bài viết của ông thể hiện ý chí quay về ngọn nguồn nguyên tắc của Nho giáo nguyên thủy: Bản luận và Chính thống luận, có thể tham khảo một phần bản dịch các bài viết này trong cuốn sách do William Theodore de Bary (chủ biên), Sources of Chinese Tradition (Điển tịch truyền thống Trung Quốc), tập I, tr. 386-390.

[10] Âu Dương Tu cho rằng Thập Dực chỉ là công trình chắp vá rời rạc từ các tác giả khuyết danh và không đáng tin cậy: ông là người đầu tiên đặt ra nghi vấn cho rằng Khổng Tử không phải là người viết Hệ từ, dù tác phẩm này lại là nguồn cảm hứng then chốt cho luồng tư tưởng vũ trụ học.

[11] Về Lý Cấu, xem Hsieh Shan-yüan, The Life and Thought of Li Kou (1009-1059) (Lý Cấu (1009-1059) cuộc đời và tư tưởng), San Francisco, Chinese Materials Center, 1979. Về Tô Tuân và các con trai, xem chương 18.

Vào khoảng giữa thế kỷ XI, một luồng tư tưởng văn hóa hoàn toàn mới đã được thiết lập trong một thế hệ mới chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ cuộc đấu tranh chính trị giữa Tư Mã Quang (1019-1086) và Vương An Thạch (1021-1086). Mặc dù cả hai đều tuyên bố rằng mình là hậu bối của Âu Dương Tu, cuộc đối đầu này cũng thể hiện tình trạng căng thẳng xã hội ngày càng leo thang giữa hai phe cựu, tân tức tầng lớp quý tộc cũ thời Đường và tầng lớp bình dân mới nổi. Đại diện cho tầng lớp bình dân là Vương An Thạch dưới thời Thần Tông (1067-1085), người đã chủ trương một loạt các cải cách nhằm củng cố quyền lực triều đình và gây thiệt hại đến lợi ích tư nhân. Đường lối "tân pháp" này bắt nguồn từ tín niệm cần phải quay trở lại với tinh thần cổ đại, không phải một cách hoàn toàn chính xác theo nghĩa đen nhưng nhìn chung đây là ý định quay về nguồn, vượt trên cả các thể chế và học thuật được thiết lập từ thời Hán và Đường[12].

---

[12] Năm 1075, Vương An Thạch đã sử dụng (một số nguồn chép là lạm dụng) quyền lực để áp đặt tư tưởng của ông về Đạo và đã đưa tác phẩm của ông là Tam Kinh tân nghĩa (Chú thích Kinh Thi, Kinh Thư, Kinh Lễ) vào chương trình khoa cử và dạy học, chú trọng vào những tư tưởng lớn hơn là tiểu tiết và chú giải kinh điển, gây bất bình trong giới học giả-quan lại. Xem James T. C. Liu, Reform in Sung China: Wang An-shin (1021-1086) and his New Policies (Biến pháp triều Tống: Vương An Thạch (1021-1086) và chính sách mới), Harvard University Press, 1959.

Việc thi hành tân pháp (cải cách), được thực hiện với bàn tay sắt của Vương An Thạch, nhận được rất ít sự đồng thuận. Trong những năm 1070, Tư Mã Quang lui về Lạc Dương, dẫn đầu một phe đối lập kết nối nhiều nhà tư tưởng nổi tiếng như Thiệu Ung hay anh em nhà họ Trình, những người ủng hộ việc củng cố cựu pháp thay vì tạo ra tân pháp. Những người ủng hộ và chống lại cải

cách tiếp tục giao tranh quyền lực tới tận năm 1126 khi kinh đô Khai Phong bị người Nữ Chân chiếm đóng đã đánh dấu sự sụp đổ của triều Bắc Tống và việc di dời kinh đô về phía Nam sông Dương Tử.

Sự phục hưng của Nho học

Vào cuối thế kỷ XI, sự tranh chấp giữa Vương An Thạch và Tư Mã Quang gây ra những chia rẽ nghiêm trọng trong tầng lớp sĩ đại phu. Sự thất bại của "tân pháp" do Vương An Thạch đề xướng đã đào sâu thêm hố ngăn cách giữa những người tin vào cải cách thể chế và những người muốn quy ẩn nhằm suy luận triết học, luân phiên minh họa cho hai bình diện cấu thành tư tưởng Nho giáo: sau thất bại của lý tưởng "ngoại vương 外王" đã được chủ trương mạnh mẽ bởi Vương An Thạch, có lẽ cần thiết phải quay về nguồn với lý tưởng "nội thánh 內聖"[13]. Vì lẽ đó, tư tưởng thiên mệnh mà Nho giáo trao cho bậc quân vương vào cuối thời nhà Chu và đầu nhà Hán đã được quy về chiều kích nội tại, dù các nhà Nho vẫn kiên định với vai trò "phò tá quân vương". Thế kỷ IX-X có sự manh nha trở lại của quan điểm cho rằng bản chất thánh thiện dựa trên sự tu dưỡng tâm tính (*tâm* 心) chính là vương đạo để khôi phục lại mối liên hệ giữa Người và Trời. Sự suy ngẫm về Tâm, vốn không phải chủ đề tranh biện của các nhà Nho từ thời *Mạnh Tử* như về bản tính (*tính* 性), bắt nguồn từ tư tưởng Phật giáo cũng như lấy cảm hứng từ *Mạnh Tử*. Trong cảm hứng mới đối với vai trò của tâm và quan hệ của nó với những yếu tố bên ngoài, chúng ta nhận thấy sự ảnh hưởng của các quan điểm Phật giáo về các quá trình nhận thức và sự hé lộ về một thế giới cảm tính. Tuy nhiên, thay vì hướng tầm nhìn vào bên trong để nhìn nhận cái tâm như là Phật tính, các nhà Nho lại đặt nó trong cuộc truy cầu cảnh giới và tách khỏi tư tưởng Phật giáo ở một vấn đề then chốt: suy ngẫm về bản chất con người, gắn liền với niềm xác tín của Mạnh Tử về "tính bản thiện".

---

[13] Về hai chiều kích của Nho giáo truyền thống, xem chương 12, chú thích 34.

Cuộc phục hưng Nho giáo, khởi đầu vào cuối thời nhà Đường và được thống nhất gọi tên là "Tống Nho[14]" là nỗ lực to lớn để nhìn nhận lại toàn bộ truyền thống trên cơ sở ý thức Trung Hoa đã kinh qua gần mười thế kỷ chịu ảnh hưởng của Phật giáo. Trong cách hành văn và trình bày, kinh sách thời nhà Tống không thể hiện dấu ấn của Phật giáo trong tư tưởng Trung Hoa chính thống. Vì thế, sự gắn bó giữa các học giả Tống Nho với di sản của Phật

giáo rất lỏng lẻo xen lẫn thái độ phản đối kịch liệt và ít nhiều có ý thức đồng hóa nhằm đề ra đặc thù của Nho giáo dựa trên cách tiếp cận Phật giáo[15]. Thật vậy, họ không thể không kinh sợ trước đỉnh cao tâm linh trong Thiền. Trung Quốc đã được hình tượng Bồ Tát từ bi "viếng thăm" trên địa hạt của Nho giáo thể hiện qua câu nói bất hủ của Phạm Trọng Yêm: "Lo trước cái lo của thiên hạ, vui sau cái vui của thiên hạ (*Tiên thiên hạ chi ưu nhi ưu, hậu thiên hạ chi lạc nhi lạc*)". Khi đưa ra xem xét, niềm tin của *Mạnh Tử* cho rằng mỗi người đều có tiềm năng trở thành người giống như các vị vua Nghiêu hoặc vua Thuấn nay đã được quy về tư tưởng rằng mọi sinh linh đều có "Phật tính". Vì vậy, chủ đề tranh luận về việc tiệm ngộ hay đốn ngộ thành Phật cũng tương ứng với khúc mắc của Nho gia về bản chất thánh thiện: nếu như quan điểm truyền thống của Phật giáo cho rằng giác ngộ là quá trình diễn biến tuần tự thì theo Phật giáo Đại thừa, và đặc biệt là Thiền tông, các thông số đều bị khuynh đảo khi mọi ranh giới bị xóa nhòa giữa hành trình và giác ngộ, giữa tiềm năng và thành tựu, và cuối cùng là giữa tri và hành.

---

[14] Để tìm hiểu chi tiết về cách gọi này, vốn là một từ mới trong Hán học Đông phương, xem chương 19, chú thích 13, và Hoyt Cleveland Tillman trong cuộc tranh luận giữa ông với William Theodore de Bary, xem "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences Between Neo-Confucianism and Tao-hsueh" (Phương hướng mới của Nho học: bàn về sự biện luận đồng dị giữa Tân Nho gia và "Đạo học"), và "A reply to Professor de Bary" (Trả lời giáo sư de Bary), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 42, 3 (1992), tr. 445-474, và 44, 1 (1994), tr. 135-142.

[15] Xem Peter N. Gregory & Daniel A. Getz, Buddhism in the Sung (Phật giáo triều Tống), Honolulu, University of Hawaii Press, 2000; Edward T. Ch'ien, "The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis" (Cuộc đụng độ giữa Tân Nho gia và Phật giáo: phân tích kết cấu và lịch sử), Journal of Chinese Philosophy (Tạp chí Triết học Trung Quốc), 9 (1982), tr. 307-328; Carsun Chang, "Buddhism as Stimulus to Neo-Confucianism" (Tác động của Phật giáo đối với Tân Nho học), Oriens Extremus (Viễn Đông), 2 (1955), tr. 157-166. Cùng tác giả, có thể tham khảo The Development of Neo- Confucian Thought (Lịch sử tư tưởng Tân Nho gia), tập 2, 1957, tái bản Westport (Conn.), Greenwood Press, 1977. Xem thêm Huang Siu-chi, Essentials of Neo-Confucianism. Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods (Cương lĩnh Tân Nho học: tám triết gia lớn thời Tống Minh), Westport, Greenwood Press, 1999.

Truyền thống Dịch và đổi mới vũ trụ quan

Bên cạnh Nho giáo mang tinh thần mạnh mẽ và tích cực thời Bắc

Tống do Âu Dương Tu khởi xướng cũng hình thành những luồng tư tưởng cá nhân mà một thế kỷ sau đó mới được tuyển chọn và tập hợp lại dưới tên gọi là *Đạo học* theo quan điểm chính thống của Chu Hy (1130-1200). Nếu như các học giả nói trên chỉ có điểm tương đồng là về sau cùng được xếp vào trường phái "Tống Nho", thì họ đều tìm cách giải đáp mối hoài nghi căn bản về thực tại trong Phật giáo, bằng cách hồi sinh một lối tư biện về vũ trụ quan thuần túy của Trung Hoa đã bị lãng quên từ thời nhà Hán. Qua việc dẫn chiếu đến một truyền thống tồn tại trước Phật giáo, các học giả này dày công tìm lại bản sắc văn hóa được cho là đã bị đánh mất và khôi phục một cái nhìn tổng thể và toàn thể có khả năng gợi lại sự thống nhất chính trị dưới thời nhà Tống.

Sau cuộc "chinh phục" của Phật giáo, sự "phục hồi" của Nho giáo dựa trên tín niệm chỉ tồn tại một Đạo duy nhất, đó là "sợi dây liên kết vạn vật" của Khổng Tử[16]. Mong muốn tìm ra giữa vạn vật vô tận một sự thống nhất căn bản để thông hiểu *(thông* 通) chính là đặc điểm của các học giả thời Đường và Tống, mỗi người tổng hợp theo một hướng, như *Thông điển* của Đỗ Hựu (735-812), *Thông thư* của Chu Đôn Di (1017-1073), tác phẩm lớn là *Tư trị thông giám* của Tư Mã Quang (1019-1162), tiếp đó là *Thông chí* của Trịnh Tiều (1140-1162) và *Văn hiến thông khảo* của Mã Đoan Lâm (1254-1325)17.

---

16 Xem Luận ngữ, IV, 15 và XV, 3. "Cuộc đồng hóa của Phật giáo" ám chỉ tác phẩm của Erik Zurcher, The Buddhist Conquest of China (Lịch sử Phật giáo chinh phục Trung Hoa), đã dẫn ở chương 14, chú thích 27.

17 Đặc biệt, cả ba tác phẩm này cho thấy sự đổi mới nghiên cứu lịch sử thời Tống trong quá trình tái khẳng định tính nhân văn của Nho giáo đã bị lu mờ trước Phật giáo.

Đến thế kỷ XI, đầu thời Bắc Tống, một số nhà tư tưởng quay về cội nguồn của học thuyết vũ trụ tương liên thời nhà Hán, ca ngợi sự thống nhất giữa Trời và Người, và đặc biệt là quay về truyền thống Dịch. Một vài khía cạnh bí hiểm, gắn liền với biểu tượng, số học và được ứng dụng trong thiên văn học, chiêm bốc hoặc thuật luyện đan đã được lưu truyền theo cách thức bí hiểm giữa các đệ tử Đạo giáo từ thời nhà Hán đến thời nhà Tống.

Thiệu Ung (Thiệu Khang Tiết) (1012-1077)

Là người đã từ bỏ quan trường để sống "ẩn cư" trọn đời, tự nghiên

cứu về thần số học, đây là một nhân vật kiệt xuất dù đã lui về ở ẩn. Qua giao du với Tư Mã Quang và anh em nhà họ Trình cùng nhiều nhân vật khác, Thiệu Ung được xếp vào trường phái thủ cựu trong nhóm học giả thành Lạc Dương. Dưới thời Tống, thành Lạc Dương vẫn còn là cái nôi của tri thức và văn hóa, là địa điểm tập hợp những người thuộc phe "cựu", chống đối những cải cách do Vương An Thạch khởi xướng ở phủ Khai Phong trong giai đoạn 1069-1072.

Thiệu Ung có lẽ đã lĩnh hội tri thức lý số từ vị ẩn sĩ Đạo giáo Trần Đoàn (khoảng 906-989)[18]. Chắc chắn đây là một trong những nguyên do khiến cho tác phẩm đầy đủ của ông - tập thơ và chuyên luận về vũ trụ *Hoàng cực kinh thế* - xa rời trường phái chính thống của Chu Hy và từ đầu thời nhà Minh đã được đưa vào *Đạo tạng*[19]. Thiệu Ung đã đề ra sứ mệnh chứng minh sự tương quan giữa Trời-Người và tri thức của con người thông qua các quẻ trong Dịch, mà thông qua việc thể hiện diễn biến tình hình, đã góp phần tạo nên thực tại. Như vậy, vấn đề ở đây là lý giải bản chất của sự biến dịch, ngọn nguồn của động lực vạn năng xuất phát từ "Thái cực" (太極), thuật ngữ này xuất hiện trong Hệ từ mà Thiệu Ung cũng như các nhà vũ trụ học thế kỷ XI, đã góp phần tôn vinh:

---

[18] Về Trần Đoàn, (Trần Đoàn là đạo sĩ) tinh thông thuật luyện phép trường sinh của Đạo giáo, xem tiểu sử tại chương 457 của Tống Sử, và Livia Knaul, Leben und Legende des Ch'en T'uan (Trần Đoàn cuộc đời và huyền thoại), Berne, Peter Lang, 1981.

[19] Xem Michael Freeman, "From Adept to Worthy: the Philosophical Career of Shao Yung" (Từ người truy cầu công danh cho đến việc dùng đức độ cảm hóa thế nhân: Sự nghiệp triết học của Thiệu Ung), Journal of the American Oriental Society (Tạp chí Hội Đông phương học Hoa Kỳ), 102 (1982), tr. 477-491; Anne D. Birdwhistell, Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality (Sự quá độ của Tân Nho học: tri thức luận và biểu tượng luận của Thiệu Ung), Stanford University Press, 1989; Don J. Wyatt, The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought (Vị ẩn sĩ Lạc Dương: Thiệu Ung và diễn biến đạo đức trong tư tưởng đầu thời Tống), Honolulu, University of Hawaii Press, 1996. Xem thêm luận án tiến sĩ của Alain Arrault, "Thiệu Ung (1012-1077): Một triết gia thi sĩ của Trung Quốc thời cận đại", Đại học Paris VII, 1995, tập trung vào những bài thơ trong Y Xuyên kích nhưỡng tập.

Hoàng cực kinh thế (gọi tắt là HCKT) gồm một bộ lịch dựa trên các khái niệm vũ trụ học và kéo dài từ niên đại của vị vua bí ẩn Nghiêu cho tới thời Ngũ Đại, một phần về âm luật và một số chương về "quan sát sự vật". Cụm từ "Hoàng cực" trong nhan đề được lấy từ chương Hồng phạm ("Phạm trù lớn") trong Thượng thư. Nội dung tham khảo ở đây lấy từ ấn bản của Tứ bộ bị yếu.

> Cho nên Dịch có Thái cực. Thái cực sinh Lưỡng nghi. Lưỡng nghi sinh Tứ tượng, Tứ tượng sinh Bát quái.[20]

Sự tiến hóa của vũ trụ từ Thái cực được mô tả trong Hệ từ và được Thiệu Ung diễn giải như sau:

> Thái cực đã chia, hai nghi lập nên, Dương hạ xuống giao với Âm, Âm thăng lên giao với Dương, bốn tượng sinh ra. Dương giao với Âm, Âm giao với Dương, mà sinh ra bốn tượng của Trời; Cương giao với Nhu, Nhu giao với Cương, mà sinh ra bốn tượng của Đất. Do vậy, Bát quái đã thành. Bát quái đan xen, sau đó sinh ra vạn vật. Do vậy, một phân thành hai, hai phân thành bốn, bốn phân thành tám, tám phân thành mười sáu..., mười sáu phân thành ba mươi hai, ba mươi hai phân thành sáu mươi bốn. [...]
>
> Mười phân thành trăm, trăm phân thành nghìn, nghìn phân thành vạn, cũng như rễ sinh ra thân cây, thân cây chia thành nhiều cành, cành sinh ra lá. Sự vật càng lớn thì càng ít, càng nhỏ thì càng nhiều. Nhập lại thì chỉ còn một, diễn hóa ra thành vạn.[21]

---

[20] Hệ từ, A11 (xem chương 11, chú thích 19). Về khái niệm Thái cực kể từ thời nhà Tống, xem Huang Siu-chi, "The Concept of T'ai-chi (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy" (Khái niệm Thái cực trong triết học Tân Nho gia đời Tống), Journal of Chinese Philosophy (Tạp chí triết học Trung Quốc), I, 3-4 (1974) tr. 275-294; và Isabelle Robinet, "The Place and Meaning of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty" (Địa vị và ý nghĩa của Thái cực trong văn hiến Đạo gia trước thời nhà Minh), History of Religions (Lịch sử tôn giáo), 29, 4 (1990), tr. 373-411.

[21] HCKT 7A, tr. 24b. Về "tứ tượng của Trời" và "tứ hành của Đất", xem chú thích 25 dưới đây.

Chính từ Thái cực mà hình thành nên các trật tự trong thực tại, như Thiệu Ung đã diễn giải khi mượn lời *Lão Tử* Đạo đức kinh 42:

> Thái cực là Một [là cái toàn thể bất khả phân, chứ không chỉ là con số]. Bất động, sinh nhị. Nhị tức là thần [thể hiện tính chuyển động của thực tại và tạo ra khả năng chuyển dịch, còn Thái cực ở trạng thái tĩnh]. Thần sinh số [là biểu hiện của thực tại, hình thành trong quá trình chuyển giao từ trạng thái tĩnh sang động]. Số sinh tượng. Tượng sinh hình khí.[22]

Thiệu Ung kế thừa tư tưởng Phật giáo cho rằng có nhiều thực tại tùy theo góc nhìn. Ông coi trọng thuyết nhị nguyên, theo đó một thực thể ở trạng thái này trở thành hai thực thể ở trạng thái tiếp theo, và cứ như vậy; trái lại, hai thực thể cùng trạng thái có thể hợp lại thành một ở trạng thái tiếp theo. Có lẽ Thiệu Ung đã chia thực tại thành ba cấp độ: thấp nhất là những sự vật có thể nhận biết bằng giác quan; tiếp theo là biểu hiện nằm trong tâm trí thông qua biểu tượng (*tượng* 象) và con số (*số* 數); cuối cùng, vượt trên cả biểu hiện này là "tri thức thật sự" (hay còn gọi là "tri thức tuyệt đối"), cái thống nhất tuyệt đối chi phối vạn vật (*Lý* 理) và vạn vật đều có thần tính (*thần* 神).

---

22 HCKT 8B, tr. 23a.

Thể và dụng

Sự phân chia thành nhiều trạng thái khác nhau không chỉ có ý nghĩa mô tả mà còn có ý nghĩa thực tiễn, mỗi trạng thái thể hiện một cấp độ vừa mang tính bản thể (*thể* 體) và ứng dụng (*dụng* 用) trong cấu trúc thực tại. Quan niệm về hiện thực như một cơ cấu, tức là như một mạng lưới với quy tắc nhất định, cho phép có sự tương tác qua lại giữa các thành phần cùng loại (hoặc tượng) và mô tả chúng về mặt số học. Trong tư tưởng của Thiệu Ung, số và tượng đóng vai trò then chốt: chúng tạo thành cấp độ lý thuyết xuất phát từ kinh nghiệm và triển khai kinh nghiệm, và như vậy, nó bao hàm khía cạnh "tiên thiên" (先天)[23], mang tính lý thuyết hoặc "thể", và khía cạnh "hậu thiên" (後天), trải nghiệm hoặc "dụng". Cách phân biệt của Thiệu Ung giữa yếu tố "tiên" và "hậu" (ngầm hiểu là thời kỳ thượng cổ) hàm chứa sự phân định thế giới thành giai đoạn chưa có luật lệ và giai đoạn có luật lệ, đồng thời có sự chuyển giao giữa hỗn mang và văn minh, giữa thời kỳ tự nhiên và thời kỳ văn hóa. Về mặt lý thuyết, "tiên" và "hậu" thật ra là hai mặt đồng thời, vì tư tưởng hình thành từ kinh nghiệm đồng thời cũng tạo nên kinh nghiệm, vì thế không được hiểu khái niệm "tiên thiên" là tiên nghiệm. Như vậy, theo Thiệu Ung, thực tại có hai mức độ song song tồn tại: cái tổng thể, cực điểm ở Thái cực, và các bộ phận, tức là số, hằng hà sa số vạn vật trong thế giới hiện thực.

---

23 Thuật ngữ này xuất phát từ phần bình giải Văn ngôn về quẻ Càn trong Kinh Dịch: "Đi trước Trời mà Trời không trách (Tiên thiên nhi thiên phất vi)".

Tượng và số

Trong "tiên thiên", sự tiến hóa diễn ra tự nhiên, qua cơ chế phân chia hoặc tái phân chia từ một bản thể duy nhất, mà giữa cái toàn thể và các bộ phận vẫn có sự tiếp nối không ngừng. Quá trình sinh trưởng liên tục này không thay đổi dù là từ một, hai hay bốn... giống như từ rễ sinh ra cây, thân cây, cành và lá. Cũng giống như các nhà tư tưởng thời nhà Hán, Thiệu Ung coi vũ trụ được cấu thành từ một số dạng thức căn bản, các sự vật hiện tượng có xu hướng thuận tự nhiên và dễ thấy là tập hợp lại theo cặp, hoặc thành bốn. Thiệu Ung đã xây dựng các cặp này theo mô hình *Kinh Thái huyền* của Dương Hùng bằng cách đề ra một hệ thống mà nền tảng của nó là một hiện thực giả định, nhưng bản thân nó là một thể thống nhất, nơi mỗi yếu tố đều có vai trò nhất định[24]. Bằng cách gia tăng và kết hợp các cặp, Thiệu Ung đã đưa hệ thống các mối quan hệ loại suy và tương quan lên mức độ cao nhất của nghi lễ hóa nhằm mục đích tiềm ẩn là mô hình hóa thế giới một cách toàn diện.

Tất cả các tổ hợp "bốn yếu tố" trong Hoàng cực kinh thế xuất phát từ hai cặp có nguồn gốc từ Hệ từ trong *Kinh Dịch*. Đó là "tứ tượng" của Trời: Thái Dương, Thái Âm, Thiếu Dương, Thiếu Âm; và "tứ tượng" của Đất: thái nhu (nước), thái cương (lửa), thiếu nhu (đất), thiếu cương (đá)[25]. Âm giao với Dương tạo ra bốn mùa (thời gian), Cương giao với Nhu tạo ra bốn hướng (không gian). Các tổ hợp tứ tượng này, cũng như bát quái mà nó tạo ra, chính là thể, còn sự tương tác giữa chúng là dụng. Theo nghĩa đó, Tượng thể hiện mối quan hệ chứ không chỉ là những khái niệm cụ thể, và vì vậy vận hành như những nguyên lý chủ đạo.

So với Tượng, Số góp phần bao phủ hiện thực bằng lý thuyết do nó nắm bắt được quy luật biến thiên của vũ trụ, qua đó giúp nhận biết cái toàn thể, thậm chí là năng lực tiên tri của Thánh nhân. Thiệu Ung trình bày các cặp số một cách trực quan dưới dạng các sơ đồ, qua đó không chỉ giúp hình dung được quá trình, mà còn tìm hiểu khái quát tiềm năng kết hợp giữa chúng[26]. Cứ thế, Thiệu Ung chơi đùa với các tập hợp gồm 12 hoặc 30 số, có thể được coi là bội số tự nhiên của thời gian, nhưng không chính xác như trong thiên văn học. Nguyên do là: ông dựa trên thiên văn học từ thời nhà Hán! Là người quan niệm Số là phạm trù chứ không phải công cụ định lượng, Thiệu Ung cho rằng việc xây dựng các hình mẫu loại suy quan trọng hơn là xem xét sự tương quan với thực tại.

[24] *Về Dương Hùng, xem chương 12.*

[25] *Xem HCKT 5, tr. 1b. Xem thêm chú thích 21.*

[26] *Có thể xem một số đồ hình trong: Kidder Smith, Jr. (và cộng sự), Sung Dynasty uses of the I Ching (Sự vận dụng Kinh Dịch thời nhà Tống), Princeton University Press, 1990, tr. 113, 115, 117.*

Thấu suốt lý lẽ và "phản quan"

Hàm ý dùng tượng số để đưa hiện thực về trạng thái ổn định có trật tự, một khái niệm căn bản về hình thành cơ cấu là khái niệm Lý (理):

> Duy chỉ có lý mới thể hiện toàn vẹn Trời, chứ không phải những sự vật hữu hình. Kỹ thuật thiên văn sao có thể chỉ dựa vào các sự vật hữu hình mà thể hiện toàn vẹn Trời?[27]

Chúng ta không thể lý giải rõ ràng hơn rằng Lý là một trật tự khác của thực tại hữu hình có thể được biểu hiện bằng tượng và số. Theo cách diễn đạt trong Hệ từ, cũng giống như Đạo, Lý là "hình nhi thượng"; là ngọn nguồn của mọi giác quan, làm thành một thực tại toàn thể. Theo Thiệu Ung - và đây cũng là đặc điểm nhận dạng một học giả Nho gia - việc sử dụng số không chỉ đơn thuần mang tính kỹ thuật: nó là đặc thù của một tinh thần ngay thẳng và chân thành (*thành* 誠).

> Cái học chí lý, không chí thành thì không đạt được. Cái học vật lý có chỗ không thông, không nên cưỡng thông, cưỡng thông ắt có cái ta dính dấp vào. Có cái ta ắt mất cái lý, mà rơi vào thuật rồi.[28]

Như vậy, vấn đề đặt ra là làm thế nào để lĩnh hội tri thức toàn thể và đạt được phẩm chất Thánh nhân. Thoát ra khỏi cái nhìn chủ quan của mỗi người để hòa mình với vạn vật, đó chính là đích đến của "quán vật" (觀物).

> Ấy vậy mà, quá khứ và hiện tại cũng chỉ như sáng và tối giữa Trời và Đất. Nếu xét hiện tại từ góc độ hiện tại, thì gọi đó là hiện tại. Nếu xét hiện tại từ góc độ vị lai, thì hiện tại được gọi là quá khứ. Nếu xét quá khứ từ góc độ hiện tại, thì gọi đó là quá khứ. Nếu quá khứ nhìn vào chính mình, thì quá khứ cũng là hiện tại. Cho nên quá khứ cũng không nhất thiết là quá khứ, hiện tại cũng không nhất thiết là hiện tại. Vấn đề nằm ở góc nhìn chủ quan. Làm sao có thể

biết rằng nghìn năm trước vạn năm sau, mọi người không nhìn sự vật trên góc nhìn của chính mình?[29]

---

[27] *HCKT 8A, tr. 16b.*

[28] *HCKT 12 B, tr. 5a-b.*

[29] *HCKT 5, tr. 14b.*

Hưởng ứng *Trang Tử*, bậc hiền triết mà ông cho rằng "không bị vật hóa bởi vạn vật, lại có thể coi vạn vật như chính nó", Thiệu Ung khẳng định rằng "chừng nào không để cái tôi vào vạn vật, chừng đó mới nhìn sự vật như bản chất của nó"[30] dựa vào phương pháp "phản quan" (反觀):

> Cái gọi là quán vật không phải là quan sát bằng mắt thường. Trên cả quán vật bằng mắt thường là quán bằng tâm. Và trên cả quán vật bằng tâm là quán vật bằng lý. [...]
>
> Lý do gương có thể soi chiếu, là vì nó không che đi hình thù của vạn vật. Tuy gương có thể không che giấu hình thù của vạn vật, nhưng lại không thể như nước hòa tan hình thù của muôn vật thành một thể. Tuy nước có thể hòa tan hình thù của muôn vật thành một thể, nhưng lại không thể như Thánh nhân có thể kết hợp đặc tính của muôn vật thành một thể. Thánh nhân có thể kết hợp đặc tính của muôn vật thành một thể, đó là do Thánh nhân có thể phản quan. Phản quan là không dùng góc nhìn của cái ngã/cái ta để quan sát vật. Không dùng góc nhìn của cái ngã để quan sát vật, là dùng góc nhìn của vật để quan sát vật. Đã có thể dùng góc nhìn của vật để quan sát vật thì đâu còn chỗ cho cái ta xen vào!
>
> Biết rằng ta cũng là người khác, người khác cũng là ta, ta và người khác đều là vạn vật. Nếu ta có thể nhìn bằng mắt của thiên hạ như mắt của ta, thì con mắt ấy không gì không quan sát được. Có thể làm những việc vô cùng lớn lao, cao xa, vĩ đại mà không có bất cứ hành động nào, há không phải là những bậc chí thần chí thánh sao?[31]

---

[30] *Trang Tử 11 (đã dẫn ở chương 4, chú thích 38) và HCKT 8B, tr. 27b.*

[31] *HCKT 6, tr. 26b. Câu cuối cùng trích từ Hệ từ trong Kinh Dịch, xem Hệ từ*

B3. Xét về mọi khía cạnh, đoạn viết về tấm gương dường như đề cập và phát triển đoạn trong sách Trang Tử 13, Trang Tử tập thích (Chư tử tập thành, bản ZZJC), tr. 204 (đã dẫn ở chương 4, chú thích 39).

Về khái niệm "phản quan", xem Anne D. Birdzhistell, "Shao Yung and his Concept of Fan Kuan" (Thiệu Ung và khái niệm "phản quan" của ông), Journal of Chinese Philosophy (Tạp chí Triết học Trung Quốc) IX, 4 (1982), tr. 367-394.

Ở đây, nhận thức được coi là một sự liên tục tiếp nối xuất phát từ nhận thức cảm quan thông thường để đạt tới trạng thái kết nối thần bí. Có thể chia thành ba giai đoạn mà qua đó ranh giới chủ thể/khách thể dần bị xóa nhòa và tương ứng với ba giai đoạn cấu trúc thực tại đã nêu ở phần trước: giai đoạn thứ nhất là nhận biết sự vật bằng giác quan; tiếp đó là nghiền ngẫm sự vật bằng tinh thần; cuối cùng là hòa nhập hoàn toàn với sự vật về mặt lý, tạo thành "tri thức thật sự" (mà Phật giáo gọi là "chân như"), nơi mà chủ thể và khách thể hòa làm một.

Khả năng suy ra cấu trúc hoặc nguyên lý từ những đặc tính bằng phương pháp quan sát-chiêm nghiệm (gợi liên tưởng đến khái niệm "chỉ quán" của Thiên Thai tông trong Phật giáo[32]) cho thấy tầm hiểu biết cao siêu của Thánh nhân ở chỗ không bị lệ thuộc vào một quan điểm cụ thể. Thuật ngữ "phản quan" được vay mượn từ Thiền tông trong Phật giáo, theo đó nó mang ý nghĩa "quán tâm" (觀心). Hình ảnh chiếc giương mà Thiệu Ung dùng làm ẩn dụ cũng được mượn từ Phật giáo và Đạo giáo với khái niệm "phản chiếu" (反照) hoặc "phản quan"[33]. Tức là nhìn sự vật, không phải bằng cái tôi mà từ góc độ vạn vật, tôn trọng bản chất thật sự của chúng. Trong tâm của Thánh nhân, vì trong suốt như tấm gương mà phản chiếu vạn vật một cách tuyệt đối chân thực, tức là như bản chất của chúng. Trong phương pháp "phản quan", cái tôi của Thánh nhân trong suốt đến mức hoàn toàn biến mất và không gây cản trở cho sự dung hợp chủ thể/khách thể, nhờ đó mà đạt được trực giác hoàn hảo.

Từ *phản* 反, "trở lại", thuật ngữ cơ bản của Đạo giáo, gợi lên sự chuyển động trở về cái gốc của Đạo, mà chỉ có Thánh nhân mới làm được. Quá trình này được thực hiện bằng cách đảo ngược tiến trình Một quy thành vạn, như "lội ngược dòng" nước. Vì vậy mà trong hiểu biết mang tính tiên tri của bậc hiền triết, hiểu biết là quá trình tiến hóa ngược:

> Như vậy thời gian có thể được nhận biết khi đi ngược dòng chảy, còn sự việc xảy đến thì đi theo dòng chảy.[34]

---

[32] *Xem chương 16, chú thích 12.*

[33] *Paul Demieville, "Le miroir spirituel", tlđd, tái bản trong Choix d'études bouddhiques (1929-1970) (Phật giáo nghiên cứu văn tuyển (1929-1970)), Leyde, Brill, 1973, tr. 122-123.*

[34] *HCKT 8B, tr. 2b. Câu này rõ ràng lấy ý tưởng từ Thuyết quái 3: "Biết dĩ vãng là thuận, biết tương lai là nghịch, cho nên Dịch là đi ngược lại số mệnh".*

Khi đi từ cái hữu hình đến cái vô hình và nhận biết vạn vật từ cái nhìn toàn thể của Đạo hoặc của Thái cực, Thánh nhân có thể hòa hợp với cái toàn thể và hòa đồng với sức mạnh vũ trụ, tạo thành tam tài cùng với Trời và Đất. "Thánh nhân và Trời đều cùng một Đạo[35]" có nghĩa là tinh thần của Thánh nhân và quy luật tự nhiên có cùng khả năng tổ chức. Quan điểm nhận thức có thể thay thế cho đạo đức truyền thống của nhà Nho cũng cho thấy ảnh hưởng của Duy thức trong Phật giáo:

> Thánh nhân có thể dùng một tâm để quan sát muôn tâm, dùng một thân để quan sát muôn thân, dùng một vật để quan sát muôn vật, dùng một kiếp để quan sát muôn kiếp. Lại nói là Thánh nhân có thể dùng tâm để biểu hiện ý trời, dùng miệng để nói ra ngôn từ của trời, dùng tay để tạo nên công trình của trời, dùng bản thân để thực hiện công việc của trời. Lại nói Thánh nhân trên có thể biết được bốn mùa của trời, dưới hiểu rõ nguyên lý của đất, ở giữa thì nắm được đặc điểm của sự vật, thấu suốt hành vi của con người. Lại nói là Thánh nhân có thể hiệu lệnh cho trời đất, ra vào trong tạo hóa, tiến lui suốt cổ kim, định vị người và vật.[36]

Cùng với Chu Đôn Di, Thiệu Ung thuộc nhóm các nhà tư tưởng thế kỷ XI nghiên cứu về vũ trụ trong Dịch, nhưng ít có liên hệ với trường phái đổi mới Nho giáo tích cực của anh em họ Trình[37]. Chu Hy, thủ lĩnh học thuyết chính thống của phái Tống Nho thế kỷ XII, cũng có thái độ mâu thuẫn về Thiệu Ung: mặc dù công nhận vai trò, thậm chí tiếp thu quan điểm của Thiệu Ung trong các công trình nghiên cứu về *Dịch*, Chu Hy vẫn chưa thoát khỏi xu hướng chung là còn hạn chế tư tưởng của Thiệu Ung trong hai lĩnh vực Số học và vũ trụ học, xếp tư tưởng của Thiệu Ung ra ngoài truyền thừa của đạo thống, khiến những suy ngẫm thể hiện sự hiểu biết về Thánh nhân của Thiệu Ung bị lãng quên.[38]

---

[35] *HCKT 5, tr. 7a-8a.*

[36] *HCKT 5, tr. 5a-6a.*

[37] *Đối với Trình Hạo (xem chương tiếp theo), là người sống cùng thời và là bằng hữu thân thiết, tư tưởng của Thiệu Ung thuần túy là tu tâm dưỡng tính, "một lâu đài trên không", xem Di thư 7, in trong Nhị Trình tập, tr. 97.*

[38] *Xem Don J. Wyatt, "Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism" (Lời bình của Chu Hy về Thiệu Ung), Harvard Journal of Asiatic Studies 45 (1985), tr. 649-666.*

Chu Đôn Di (1017-1073)

Cùng thời với Thiệu Ung nhưng có lẽ chưa từng gặp nhau, Chu Đôn Di sống theo lý tưởng hài hòa tuyệt đối giữa đời sống nội tâm và đời sống bên ngoài. Vừa theo đuổi tinh thần Phật giáo vừa cương quyết dấn thân và hoàn thành sự nghiệp làm quan, Chu Đôn Di để lại hai trứ tác: *Thái cực đồ thuyết và Thông thư* [39]. Tư tưởng của ông dựa trên *Kinh Dịch*, mà ông là người đầu tiên, cùng với Thiệu Ung, đã khôi phục vị trí chủ đạo của kinh văn này vào đầu thời nhà Tống, qua đó phát huy quan điểm vũ trụ học đã bị bỏ quên ít nhiều từ thời nhà Hán. Khó lòng đọc *Thái cực đồ thuyết*, một tác phẩm vô cùng súc tích, mà quên rằng Chu Hy đã vay mượn ý tưởng về vũ trụ và bản thể để minh họa cho Nho giáo chính thống một cách tài tình qua hàng thế kỷ:

> Vô cực cũng là Thái cực. Thái cực động thì sinh ra Dương; động tới cực điểm thì tĩnh; tĩnh thì sinh ra Âm. Tĩnh tới cực điểm thì lại động. Một động một tĩnh, làm căn bản cho nhau. Phân ra Âm và Dương, thì Lưỡng nghi thành lập. Dương biến Âm hợp, thì sinh ra: thủy (nước), hỏa (lửa), mộc (gỗ), kim (kim loại), thổ (đất). Ngũ khí (năm khí của ngũ hành) thuận hòa phân bố tạo ra sự vận hành của tứ thời (bốn mùa).
>
> Ngũ hành hợp nhất là Âm Dương. Âm Dương hợp nhất là Thái cực. Thái cực có gốc là Vô cực. Ngũ hành được sinh ra, mỗi hành có một tính. Cái chân của Vô cực và cái tinh của Âm Dương ngũ hành, diệu hợp thì ngưng tụ. Càn đạo thành nam, Khôn đạo thành nữ[40]. Hai khí Âm Dương giao cảm, hóa sinh vạn vật. Vạn vật sinh sôi mà biến hóa vô cùng. Chỉ riêng con người có được sự ưu tú, nên tối linh. Hình thể con người đã sinh ra rồi thì thần trí phát ra mà có ý thức. Ngũ tính (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín) cảm động mà phân biệt thiện và ác, và vạn sự xuất hiện.

Thánh nhân tự xác định mình theo: trung, chính, nhân, nghĩa (Đạo của Thánh nhân chỉ có trung, chính, nhân, nghĩa mà thôi), và chủ về tĩnh, lập thành chuẩn mực tối cao của con người (vô dục nên tĩnh)[41]. Cho nên Thánh nhân hợp nhất đức của mình với Trời Đất, hợp nhất vẻ sáng của mình với mặt trời và mặt trăng, hợp nhất thứ tự của mình với bốn mùa, hợp nhất cát hung của mình với quỷ thần[42]. Quân tử tu dưỡng theo đạo Thánh nhân nên được cát, tiểu nhân làm trái đạo Thánh nhân nên gặp hung.

Cho nên nói: "[Thánh nhân] xác lập: đạo Trời thì có Âm và Dương; đạo Đất thì có nhu và cương; đạo người thì có nhân và nghĩa". Lại nói: "Suy cứu cặn kẽ từ khởi đầu đến kết thúc của vạn vật, cho nên biết giải thích về sống chết"... Vĩ đại thay *Kinh Dịch*, trong đó có đầy đủ ý nghĩa vậy![43]

---

[39] Tác phẩm của Chu Đôn Di được đưa vào Chu Tử toàn thư, biên soạn năm 1756, tái bản Đài Bắc, Thượng Vu, 1978. Có thể tham khảo: Chu Đôn Di tập (Zhou Dunyi ji), Bắc Kinh, Nxb. Trung Hoa thư cục, 1990. Một vài chuyên khảo về Chu Đôn Di đã có từ lâu: Werner Eichhorn, Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert (Chu Đôn Di học giả Trung Quốc thế kỷ XI), Leipzig, 1936; Chow Yih-ching, La philosophie morale dans le néoconfucianisme (Tcheou Touen-yi) (Triết học đạo đức trong Tân Nho học (Chu Đôn Di)), Paris, PUF, 1954.

[40] Càn và Khôn là tên gọi của hai quẻ đầu tiên của Kinh Dịch, gồm các nét Dương và Âm kết hợp lại, lần lượt gắn với Trời và Đất.

[41] Nội dung trong ngoặc đơn là của Chu Đôn Di.

[42] Dẫn phần bình luận về quẻ thứ nhất, Càn.

[43] Bản dịch đầy đủ của Thái cực đồ thuyết. Đoạn trích cuối cùng lấy từ Thuyết quái 2 và Hệ từ trong Kinh Dịch (A4).

"Vô cực nhi Thái cực"

Không rõ Chu Đôn Di có nắm trong tay đồ hình của học giả Đạo giáo là Trần Đoàn[44] hay không, nhưng rõ ràng cảm hứng của ông bắt nguồn từ cái tĩnh, thể hiện trước tiên qua khái niệm "Vô cực" (無極) từ *Lão Tử* Đạo đức kinh 28. Triết lý "Vô cực nhi Thái cực" (無極而太極) sẽ là chủ đề tranh luận nổi tiếng vào thế kỷ XII giữa Chu Hy và học giả cùng thời là Lục Tượng Sơn, chủ yếu là về thành tố

nhi (而)[45]. Nên hiểu rằng Vô cực có trước Thái cực (*Vô cực* rồi mới đến Thái cực) theo quan niệm của *Lão Tử* trong Đạo đức kinh 40: "Thiên hạ vạn vật sinh ư hữu (有), hữu sinh ư vô (無) *(Vạn vật trong thiên hạ từ có mà sinh ra, có lại từ không mà sinh ra)*? Hay Vô cực chỉ đơn giản đi cùng Thái cực, thể hiện cùng một khái niệm với hai tên gọi khác nhau? Rõ ràng là trong triết lý đơn giản này, chúng ta thấy tư tưởng Nho giáo khẳng định lại khái niệm Thái cực bắt nguồn từ truyền thống *Kinh Dịch*, đồng thời vẫn coi trọng quan niệm của Đạo giáo về tính tương đối cũng như của Phật giáo về sự vô thường. Như vậy cả Thái cực lẫn Vô cực đều chỉ cái tuyệt đối mà Đạo giáo gọi là "Vô", còn Phật giáo gọi là "Không".

---

[44] *Xem chú thích 18 ở trên.*

[45] *Xem chương 19, "Thái cực hay Vô cực?".*

Tiếp theo tuyên ngôn mở đầu này là phần khai triển câu nói nổi tiếng trong *Hệ từ, Kinh Dịch*: "Tịch mịch bất động, cảm ứng thì thông đạt cả thiên hạ" cũng được nhắc đến trong *Trang Tử*: "Hư thì tĩnh, tĩnh thì động, động thì được."[46] Vừa tồn tại vừa không tồn tại, động và tĩnh, đó là thần tính trái ngược với sự vật thông thường, như Chu Đôn Di đã lý giải trong *Thông thư:*

> Động mà không tĩnh, tĩnh mà không động, đó là vật. Động mà không động, tĩnh mà không tĩnh, đó là "thần" (神). [Động mà không động, tĩnh mà không tĩnh] Chẳng phải là không động và không tĩnh. Vật không thông nhau, thần là cái linh diệu nhất của vạn vật.
>
> "Tịch mịch bất động", ấy là "thành" (誠). Cảm mà liền thông đạt, chính là thần. Động mà chưa thành hình, nằm giữa khoảng hữu và vô thì gọi là cơ. Thành thuần túy tinh hoa cho nên sáng suốt, thần linh ứng cho nên huyền diệu, cơ nhỏ bé tinh vi cho nên u tịch/bí ẩn. Người có đủ thành, thần, cơ thì gọi là Thánh nhân.[47]

---

[46] *Hệ từ, A 10 và Trang Tử 13, Trang Tử tập thích, ZZJC, tr. 205.*

[47] *Thông thư, chương 16 và 4.*

"Thánh nhân chỉ có thành mà thôi"

Đằng sau tuyên ngôn ngắn gọn và dung dị này[48] là cả một truyền thống từ thời *Mạnh Tử* để lại, ông đã khẳng định tính liên tục giữa nền tảng vũ trụ và tu dưỡng đạo đức. Nguồn cảm hứng này lấy từ chương 22 sách *Trung dung:*

---

[48] Thông thư, chương 2. Xem thêm Thông thư, chương 1: "Thành giả Thánh nhân chi bản" (Chân thành là cái gốc của Thánh nhân).

> Chỉ có người có được đức "thành" tối cao trong thiên hạ mới có thể thể hiện được trọn vẹn cái tính [thiên phú] của mình. Thể hiện được trọn vẹn tính của mình, thì có thể phát huy được trọn vẹn tính của người. Có thể phát huy được trọn vẹn tính của người, mới có thể phát huy được trọn vẹn tính của vật. Phát huy được trọn vẹn tính của vật thì có thể giúp cho sự hóa dục của Trời Đất, có thể cùng với Trời Đất đứng sánh làm ba vậy.

Bản chất thánh thiện là đích đến tối hậu của mọi quan điểm vũ trụ học có ý nghĩa ứng dụng trong đời sống con người và trên tinh thần đạo đức kinh điển của Nho giáo:

> Trong thiên hạ cao nhất là Đạo, quý nhất là Đức mà thôi. Nhưng thứ khó được nhất là con người; con người khó đạt được nhất, là Đạo và Đức người đó sở hữu mà thôi.[49]

---

[49] Thông thư, chương 24.

Thánh nhân được hiểu là người sống hòa hợp hoàn toàn với Trời-Đất nên còn gọi là "thành", khái niệm thành bắt nguồn từ sách *Trung dung* và được Chu Đôn Di liên hệ với Thái cực trong Dịch. Còn Thiệu Ung, kế thừa từ thuyết vũ trụ cảm ứng thời nhà Hán, coi trọng quan điểm tư biện về cấu tạo vũ trụ; còn Chu Đôn Di cho rằng quá trình tiến hóa của vũ trụ là nền tảng tạo nên tính và mệnh của con người. Chu Đôn Di đào sâu tư tưởng lớn của *Mạnh Tử*: dùng ngôn từ vũ trụ luận để lý giải khái niệm đạo đức, tức là căn bản của hành vi đạo đức là bản tính bởi vì nó thuộc "thiên lý" (天理).

Thành, thể hiện ở tính lặng lẽ và bất động, qua đó trở nên tương đồng về luân lý với Thái cực, đồng thời cũng là Vô cực, được đồng hóa với thần tính và cái tế vi. Theo Chu Đôn Di, bản tính của thành là tĩnh, nhưng không phải vì thế mà quy về cái tĩnh tại của Đạo giáo, theo đó tĩnh cũng đồng thời là động. Thánh nhân, trong

quan điểm đặc thù của Nho giáo, quả là người "lo việc thiên hạ bằng trung, chính, nhân và nghĩa".

Về nguồn gốc của cái ác

"Thành thì tâm nằm trong trạng thái vô vi, tâm hơi lay động thì tạo ra thiện và ác *(Thành vô vi, cơ thiện ác)*[50]". Câu trích dẫn từ sách Thông thư này đã gây ra nhiều tranh cãi, vì nó động chạm đến toàn bộ quan niệm về bản tính con người, mối bận tâm lớn nhất của Nho gia từ thời Tiên Tần. Về bản chất, Chu Đôn Di tán thành tư tưởng truyền thống từ thời *Mạnh Tử* cho rằng nhân chi sơ tính bản thiện, tính ác chỉ phát sinh do tiếp xúc với thế giới bên ngoài. Nếu như Đạo giáo và Phật giáo quan niệm rằng ảnh hưởng bên ngoài tạo ra sự suy đồi thì đạo đức Nho giáo quy trách nhiệm hoàn toàn cho con người: Chỉ cần chệch khỏi Trung đạo thì cái ác xuất hiện[51]. Như vậy, bản tính vốn thiện của con người là *thể* (體), còn sự đấu tranh giữa tính thiện và tính ác là *dụng* (用). Trong tư tưởng của Chu Đôn Di, thành giống như "sự lay động nhỏ - *cơ* (幾)" cùng với "tứ đoan" tạo nên hệ giá trị đạo đức mà *Mạnh Tử* đã nêu ra khi lý giải về sự hình thành cái ác[52].

Nỗ lực to lớn của phái Tống Nho nhằm nhìn nhận lại thế giới sau khi dung hội Phật giáo tập trung vào khái niệm tính (性): trước quan điểm vô tiền khoáng hậu của Phật giáo về thân phận con người, vấn đề đặt ra là làm sao để đề cập đến khái niệm bản tính con người nhằm liên kết vũ trụ quan với quan điểm luân lý đạo đức của xã hội. Khái niệm này, vốn là chủ đề tranh luận trước thời Tiên Tần, một lần nữa xâm chiếm mạnh mẽ tâm trí, mấu chốt là làm sao để biết được liệu bản tính con người có vốn thiện như *Mạnh Tử* đã khẳng định hay không, để từ đó hướng về bản chất Thánh nhân. Vấn đề nằm ở chỗ Phật giáo đã khẳng định sự tồn tại không thể chối cãi của cái ác trong thiên hạ bằng phạm trù khổ (duhkha), cũng như việc phần lớn mọi người vô cùng khó khăn để đạt được bản chất Thánh nhân, thậm chí là bất khả.

---

[50] Thông thư, chương 3.

[51] Thông thư, chương 27.

[52] Về "cơ vi", xem chương 11, chú thích 34; về "tứ đoan", xem sách Mạnh Tử II A 6, dẫn ở chương 6.

Đối với Chu Đôn Di cũng như *Mạnh Tử*, làm sao giữ được trạng

thái quân bình, Trung dung giữa chủ trương vô vi hoàn toàn của Đạo gia và chủ nghĩa hành động của Nho gia. Như nội dung câu chuyện vui về người nước Tống muốn mạ mọc nhanh hơn nên đã nhổ chúng lên[53], vấn đề ở đây là dịch chuyển giữa hai Thái cực đều có thể phương hại đến tiến trình của tự nhiên: bỏ bê hoàn toàn việc tu dưỡng đạo đức, hoặc sống chết để làm điều thiện, còn Trung dung là thể hiện tính nhân từ vốn có. Từ đó dẫn tới việc tự vấn làm sao để sống đời sống đạo đức như một lẽ tự nhiên; muốn vậy cần phải đạt được sự hài hòa giữa Trời và Người trong học thuyết coi con người là trung tâm của vũ trụ và khái niệm *Lý* 理, nguyên lý bên trong của vạn vật và nhân sự.

---

[53] Xem Mạnh Tử II A 2, xem chương 6, "Sinh lý học đạo đức".

Thánh nhân có thể học mà thành?

Phong trào phục hưng Nho học được thể hiện qua tinh thần lạc quan vượt bậc, tái khẳng định mạnh mẽ sự đánh cược nguyên bản của Khổng Tử về con người, niềm tin của ông vào khả năng hoàn thiện bản tính. Phần lớn các nhà tư tưởng thời Tống đều đoán chắc rằng mọi người không những có thể trở nên hoàn thiện, mà còn có thể trở thành Thánh nhân. Một mặt nhắc lại tư tưởng của *Mạnh Tử* thì cho rằng "mọi người đều có thể trở thành vua Nghiêu, vua Thuấn[54]", song mặt khác khẳng định quan niệm về Thánh nhân như một nhân vật riêng biệt, phi thường. Đó là toàn bộ "khúc mắc", "thế lưỡng nan"[55], gợi mở sinh động về cái vô cực, về động lực tôn giáo, tạo nên đặc thù của tinh thần Nho giáo từ thế kỷ XI.

---

[54] Mạnh Tử VI B 2; xem thêm VI A 7: "Thánh nhân dữ ngã đồng loại giả" (Thánh nhân và ta đều là đồng loại). Xem chương 6, "Người người đều có thể trở thành Thánh nhân".

[55] Dùng lại thuật ngữ của Tu Wei-ming, Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness (Trung và dung: Luận về tính tôn giáo Nho gia), Albany, State University of New York Press, 1989, tr. 31-32; và của Thomas A. Metzger, Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture (Vượt khó: Tân Nho gia và sự thúc đẩy văn hóa chính trị Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1977, tr. 49.

Như nhiều học giả cùng thời, Chu Đôn Di thường thuật lại tấm gương sống động của Nhan Hồi, học trò được Khổng Tử ưu ái,

hiện thân lý tưởng của "học tập" và con đường độc lập truy cầu để trở thành Thánh nhân[56]. Bằng ý chí cầu tiến, quyết tâm giữ Đạo, nỗ lực trong mọi hoàn cảnh được Khổng Tử ca ngợi trong sách *Luận ngữ*, Nhan Hồi chính là tấm gương cụ thể để noi theo, dù bản thân ông chưa đạt đến trình độ chí thánh do mất sớm. Dù sinh trưởng là một người bình thường và sống trong hoàn cảnh vật chất thiếu thốn, Nhan Hồi cho thấy rằng con người có thể đạt tới cảnh giới của bậc Thánh nhân chỉ bằng con đường "học tập" không ngừng nghỉ. Đồng thời, hành trình của ông không tránh khỏi biết bao gian nan, đòi hỏi quyết tâm và sự kiên định mà không phải ai cũng có thể vượt qua được. Khi được hỏi "Thánh nhân có thể học mà thành?" Chu Đôn Di đã khẳng định:

> Điều quan trọng là cái duy nhất. Cái duy nhất ấy chính là vô dục. Cái vô dục ấy lúc tĩnh thì hư không, lúc động thì ngay thẳng. Tĩnh và hư không thì sáng suốt, sáng suốt thì thông hiểu. Động và ngay thẳng thì công bình, công bình thì phổ quát. Hễ sáng suốt, thông hiểu, công bình, phổ quát, thì thứ dân thành Thánh nhân vậy![57]

---

[56] *Thông thư, chương 10 và 29.*

[57] *Thông thư, chương 20.*

Một và nhiều [vạn]

Cũng như Thiệu Ung, Chu Đôn Di cũng thắc mắc về mối liên hệ giữa Một và nhiều, chủ đề đã được Vương Bật đề cập vào thế kỷ III, sau được hoàn thiện trong Thiên Thai tông và Hoa Nghiêm tông trong Phật giáo, trước khi được đưa vào Thiền tông: "Vạn quy về Một, và Một phân thành vạn." Đi xa hơn Thiệu Ung với mục đích trước tiên là giải thích vũ trụ cho con người, Chu Đôn Di đã lặp lại khía cạnh luân lý đặc thù của Nho giáo trong "Đạo của Thánh nhân", đi từ nhiều về Một:

> Dương sáng âm tối, không phải thứ linh diệu nhất trong nhân tâm và thái cực thì ai có thể hiểu rõ. Cương có thể thiện có thể ác, nhu cũng như vậy, dừng ở chỗ trung dung. Hai khí âm dương ngũ hành hóa sinh ra muôn vật. Ngũ hành khác nhau, âm dương là thực, cả hai vốn đều là Một. Vạn là Một, Một phân thành vạn. Vạn và Một đều có tính chính đáng riêng, cái nhỏ và cái lớn đều có định số.[58]

Trong suốt chiều dài lịch sử phát triển, tư tưởng Trung Hoa vẫn tin rằng thế giới có một mức độ khả tri nhất định. Nếu như quan điểm thời nhà Hán tìm cách thể hiện vũ trụ bằng lược đồ dịch số, thuyết vũ trụ cảm ứng tương liên này đã được xem xét lại dưới góc nhìn Phật giáo, với trăn trở về thân phận con người nhiều hơn là mối quan hệ giữa con người với thế giới, theo góc nhìn đó không có gì tồn tại tuyệt đối. Đối với các nhà tư tưởng thời Bắc Tống như Thiệu Ung, sau chấn động to lớn do Phật giáo tạo ra, vấn đề đặt ra là phục hồi thế giới quan nhất quán và tổng hợp, gần giống với/dựa trên cơ sở thời nhà Hán. Về phần mình, Chu Đôn Di cố gắng nhìn nhận lại mối quan hệ giữa con người với thế giới nhưng không vì thế mà dừng lại ở việc áp dụng mô hình [của thời Hán], đồng thời để đối kháng với sự hoài nghi căn bản của Phật giáo, trình bày lại khái niệm biến đổi và biến dịch nhằm phục hồi đức tin Nho giáo trong một khuôn khổ bài bản và tràn đầy sức sống mang bản chất thánh thiện. Khái niệm Lý, trong góc nhìn mới này, nhắc lại ý niệm về tính khả tri về thế giới trong tương quan với vấn đề về bản tính và số mệnh con người, có ý nghĩa then chốt trong tư tưởng của các nhà Nho từ thế kỷ XI.

---

[58] Thông thư, chương 22. Đoạn này được Chu Hy diễn giải như là phần mở đầu của câu nói nổi tiếng của Trình Di: "Lý nhất nhi phân thù" (Lý chỉ có một, nhưng sự thể hiện bên ngoài lại vô cùng), xem Chu Tử ngữ loại 94, Trung Hoa Thư cục ấn hành, tr. 2374.

Trương Tái (1020-1078)

Nguyên quán ở phía Bắc Trung Quốc và xuất thân trong một gia đình quan lại, Trương Tái khi chưa đầy 20 tuổi đã viết thư cho Phạm Trọng Yêm, lúc bấy giờ đang ở đỉnh cao danh vọng, Phạm Trọng Yêm đã khuyên Trương Tái nên đọc các bộ Kinh điển, trước hết là *Trung dung*[59]. Từ đó Trương Tái bắt đầu dùi mài kinh sử trong suốt mười năm, sự hiếu kỳ chưa được thỏa mãn thôi thúc ông nghiên cứu về Phật giáo và Đạo giáo, cuối cùng quay về Đạo của Nho giáo và toàn tâm nghiên cứu học thuyết Nho gia. Trong thời gian dạy học về *Chu Dịch* ở kinh thành Khai Phong, đã diễn ra cuộc gặp gỡ nổi tiếng giữa Trương Tái và hai người cháu họ là Trình Hạo và Trình Di, có lẽ là vào kỳ thi năm 1057 mà Trương Tái cùng với Trình Hạo đã thi đỗ. Trong thời gian làm quan, năm 1069, Trương Tái được hoàng đế triệu kiến và mời tham gia vào phong trào "tân pháp" của Vương An Thạch. Nhưng khi mối quan hệ với tể tướng trở nên bất hòa, ông từ quan về ở ẩn tại quê nhà là thị trấn Hoành Cừ, Quan Trung (nay là tỉnh Thiểm Tây), giai đoạn

cuối đời này là thời kỳ rực rỡ nhất của ông về phương diện triết học.

---

[59] Tiểu sử hiếm hoi về Trương Tái chủ yếu được thu thập từ tiểu sử do một trong số những đồ đệ của ông là Lã Đại Lâm (1047-1093) biên soạn và từ chương 427, Tống Sử.

Trong số các tác phẩm của Trương Tái mà chúng tôi được tiếp cận, có thể kể đến Dịch thuyết và "di thư tinh thần", *Chính mông*[60]. Sách vở của ông không được lưu giữ cẩn thận cho thấy Trương Tái muốn xa rời "Đạo thống" do Chu Hy lập ra để nhường chỗ cho các cháu trai của mình. Sau khi ông mất, họ đã tập hợp những đồ đệ của Trương Tái lập thành nhóm học giả Lạc Dương. Mãi đến thời nhà Minh và nhà Thanh thì các tác phẩm của ông mới lan tỏa ảnh hưởng sâu rộng tới những triết gia tên tuổi đối lập với sự chiếm ưu thế của trường phái "Lý học" kế thừa từ anh em nhà họ Trình và Chu Hy.

---

[60] Nhan đề sách, với nghĩa đen là "Lẽ đúng đắn cho những tâm hồn mông muội" và có thể được dịch là "Kỷ luật từ khi còn trẻ" ám chỉ đến lời bình quẻ số 4 là Mông trongKinh Dịch: "Mông dĩ dưỡng chính, thánh công dã" (Bồi dưỡng tâm hồn non nớt [của trẻ thơ chưa được dạy dỗ] để chúng đi trên chính đạo: ấy là sứ mệnh của Thánh nhân). Mục đích của tác phẩm là "đưa về nẻo chính" những người còn "mù mờ về Đạo", "tầm cầu một người thầy để uốn nắn họ và làm sáng tỏ những đoạn còn tối nghĩa trong Kinh Thư", xem Stéphane Feuillas, Rejoindre le ciel: nature et morale dans le Zhengmeng de Zhang Zai (1020-1078) (Hợp với Trời. Tự nhiên và đạo đức trong Chính mông của Trương Tái (1020-1078)), luận án không xuất bản của Đại học Paris VII, 1996, tr. 10. Bản dịch đầy đủ và chính xác, xem Michael Friedrich, Michael Lackner và Friedrich Reimann, Chang Tsai, Rechtes Auflichten/Cheng-meng (Chính mông của Trương Tái), Hambourg, Meiner, 1996.

Trong số các công trình bị thất lạc của Trương Tái còn có những bình luận về Luận ngữ của Khổng Tử và Mạnh Tử, về Kinh Xuân Thu và về một tác phẩm về binh pháp của Úy Liêu Tử là Úy Liêu Tử luận, còn có một thiên Lễ nhạc luận. Còn tác phẩm Kinh học lý quật được cho là của Trương Tái nhưng còn chưa chắc chắn, có điều tác phẩm này phản ánh rõ nét học thuyết của ông.

Ở đây chúng tôi sẽ dẫn Trương Tái tập, Bắc Kinh, Trung Hoa Thư cục, 1978. Có thể tham khảo chuyên khảo của Ira E. Kasoff, The Thought of Chang Tsai (1020-1077) (Tư tưởng của Trương Tái (1020-1077)), Cambridge University Press, 1984. Lưu ý rằng Kasoff lấy năm mất của Trương Tái là 1077 mà không để ý rằng ông mất vào tháng 1 năm sau.

"Vạn sự liên kết trong một Đạo duy nhất"

Trương Tái còn đi xa hơn Thiệu Ung và Chu Đôn Di khi tái khẳng định mạnh mẽ thực tại thế giới và hệ quả hành động con người trước quan niệm "tất cả đều là vọng tưởng" của Phật giáo. Như Trương Thức (1133-1180), một học giả cùng thời với Chu Hy từng nói một thế kỷ sau đó:

> Khi Phật giáo bàn đến vô dục, đó là chỉ trích tận gốc rễ, vứt bỏ các quy chuẩn xã hội, chôn vùi các nguyên lý tạo nên thực tại xuống chốn hư không.[61]

Trong lời tựa của *Chính mông*, đồ đệ của Trương Tái là Phạm Dục đã bày tỏ sự đả kích mạnh mẽ đối với Phật giáo:

> Đạo chỉ một mà thôi [...] Đạo khiến Trời dịch chuyển, Đất cưu mang, mặt trời và mặt trăng chiếu sáng, quỷ thần huyền nhiệm, gió thổi mây trôi, sông trôi nước chảy, [...] từ gốc cho đến ngọn, từ trên xuống dưới, vạn vật liên kết trong một Đạo duy nhất.[62]

---

[61] *Jacques Gernet đã dẫn, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 307.*

[62] *Lời tựa của Phạm Dục trong Chính mông, in trong Trương Tái tập, tr. 5-6. Xem thêm các bài có nội dung phản bác Phật giáo của chính Trương Tái trong Chính mông 17, in trong Trương Tái tập, tr. 64-65.*

Đạo theo quan điểm của Nho giáo là duy nhất bởi vì đó là Đạo của tự nhiên. Dù Trương Tái thừa nhận một phần chân lý trong tư tưởng Phật giáo mà ông đã dành mười năm nghiên cứu, ông vẫn cho rằng còn một điểm cốt tủy mà Phật giáo chưa giải quyết: quan hệ giữa Người và Trời, từ đó phát sinh khả năng vốn có của nhân tâm là hợp nhất với vũ trụ:

> Phật giáo khi bàn về Tính không biết về Dịch, phải biết Dịch sau đó mới có thể hiểu trọn vẹn về Tính.
>
> Chỉ khi đã hiểu được "cái dễ và cái đơn giản" thì mới hiểu được cái khó và cái phức tạp. Một khi thông hiểu nguyên lý về cái dễ và cái đơn giản thì có thể dùng một thứ để thấu suốt Đạo trong thiên hạ.[63]

Cũng như Thiệu Ung và Chu Đôn Di, quan điểm của Trương Tái về vũ trụ học cũng dựa trên *Dịch*, và chủ yếu là *Hệ từ*. Nhưng ông không khẳng định sự liên kết chặt chẽ giữa Trời và Người mà các

nhà tư tưởng thời nhà Chu và nhà Hán đã coi như một *tiên nghiệm* và được khai triển dưới mọi hình thức khả dĩ trong "thuyết vũ trụ cảm ứng". Sau khi quan điểm này hòa lẫn với tính không của Phật giáo, coi thế giới khả giác là ảo ảnh, phong trào phục hưng Nho học mong muốn khôi phục sức sống, bản chất và tính chính thống của khái niệm "tư tưởng duy nhất liên kết toàn thể" (nhất dĩ quán chi) của Khổng Tử và nối lại với truyền thống cổ đại coi trọng sự hài hòa giữa con người với vũ trụ, nhưng với ý thức thái quá, thậm chí là với nỗi ám ảnh rằng tư tưởng này có thể bị mai một nếu như không được nhìn nhận lại và chứng minh. Các nhà tư tưởng như Trương Tái, dù trong vô thức vẫn thấm nhuần học thuyết tương phản của Phật giáo giữa Sự (事) và Lý (理), đã thay vào đó khái niệm đối lập của Khí (氣) và nguyên lý vũ trụ (理) - có khi được gọi là thiên lý (天理)[64] - từ ngữ cổ đã được Phật giáo dùng theo nghĩa khác và các nhà tư tưởng này cố gắng đưa nó về với nghĩa nguyên thủy.

---

[63] *Lời của Trương Tái về Hệ từ, Kinh Dịch và trích trong Chính mông 9, in trong Trương Tái tập, tr. 206 và 36. Câu "cái dễ" (dịch 易, cũng có nghĩa là "sự biến đổi") và "cái đơn giản" nằm trong Hệ từ A 1, Kinh Dịch.*

[64] *Về khái niệm này, xem trích dẫn từ Hoài Nam Tử, chương 11, chú thích 42.*

Khí: rỗng và đầy

Trương Tái nhìn nhận toàn bộ thực tại ở góc độ Khí, tức là Đạo[65]. Ông cho rằng nguyên lý thống nhất giúp nhận biết vạn vật khôn cùng chính là *Khí*. Như Vương Bật đã nói, *Khí* là bản thể không rõ ràng (*vô* 無), hư rỗng (虛), từ đó sinh ra vạn vật, nhưng đồng thời, Trương Tái cũng theo quan điểm của Quách Tượng, *Khí* cũng là hữu (有). Tóm lại, *Khí* chính là Đạo toàn thể:

> Khí, vốn sinh ra từ hư vô nên trong suốt, duy nhất và không có hình dạng; khi cảm ứng thì sinh ra [Âm/Dương], từ đó tụ lại thành hình tượng.
>
> Khí dao động và dịch chuyển khắp nơi, khi hợp lại thì tạo thành vật chất và sinh ra muôn vẻ của người và vật. Trong vòng tuần hoàn đó không nghỉ của Âm Dương, lập nên đại nghĩa trong Trời-Đất.[66]

---

[65] *Về chủ đề này, xem Huang Siu-chi, "Chang Tsai's Concept of Ch'i" (Quan*

niệm về Khí của Trương Tái), Philosophy East and West 18 (Triết học Đông Tây 18) (1968), tr.247-260; và "The Moral Point of View of Chang Tsai" (Quan niệm đạo đức của Trương Tái), Philosophy East and West 21 (Triết học Đông Tây 21) (1971), tr. 141-156. Xem thêm T'ang Chün-yi, "Chang Tsai's Theory of Mind and its Metaphysical Basis" (Học thuyết của Trương Tái về tâm tính luận và nền tảng hình nhi thượng của nó), Philosophy East and West 6 (Triết học Đông Tây 6) (1956), tr. 113-136; Anne D. Birdwhistell, "The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai" (Khái niệm cảm tri trong tư tưởng của Trương Tái), Philosophy East and West 35 (Triết học Đông Tây 35) (1985), tr. 37-60.

[66] Chính mông 1, in trong Trương Tái tập, tr. 10 và 9.

Cũng như Chu Đôn Di bị phê phán vì đã đặt Vô Cực và tĩnh lên hàng đầu, khái niệm "Thái hư" (太虛) của Trương Tái cũng không khỏi gây bất bình bởi hàm nghĩa Đạo giáo và cả Phật giáo. Ấy là chưa kể mục đích ban đầu của Trương Tái là phủ nhận cái vô của *Lão Tử* và tính không của Phật giáo trên chính địa hạt của các học thuyết đó. Nếu như các khái niệm này nói lên tính tương đối hoặc hão huyền của vạn vật, họ Trương đã đưa vào đó cái Khí để chứng minh điều ngược lại rằng thực tại là có thật:

> Đạo của Trời-Đất không gì không phải từ chí hư trở thành thực. […] Qua thời gian, cả vàng và kim khí đều tan rã, núi non cũng sụp đổ, mọi vật hữu hình đều dễ bị hư hoại. Chỉ có Thái hư, không lay chuyển, là cái trọn vẹn đầy đủ, cho nên là chí thực.[67]

---

[67] Trương Tử ngữ lục, phần 2, in trong Trương Tái tập, tr. 325.

Mọi thực tại, dù ở dạng vật chất hay tinh thần đều thuộc về Khí và trải qua quá trình biến hóa khôn cùng. Theo Trương Tái, toàn bộ thực tại đều chịu thúc đẩy bởi hai quá trình căn bản, giống như sự hô hấp vào hai thời điểm khác nhau: hít vào/thở ra, giãn/co, tán/tụ. Dựa trên sự song hành của lưỡng thể thống nhất là Âm (tụ) và Dương (tán), *Khí* từ chỗ không có hình dạng nhất định tụ lại thành hình dạng rõ ràng, rồi tản ra, giống như nước đóng băng rồi tan chảy68. Đoạn mở đầu của *Chính mông* viết:

> Thái hòa (太和) chính là cái được gọi là Đạo. Nó chứa đựng bản tính [của mọi quá trình]: nổi/chìm, thăng/giáng, động/tĩnh, hỗ tương. Nó là khởi đầu [của mọi quá trình]: phát sinh nguyên khí, tương tác, thắng/bại, co/giãn. Khi mới thành hình, Thái hòa là thực thể nhỏ và nhẹ, "dễ và đơn giản69", nhưng khi hoàn thành, nó trở thành thực thể

rộng lớn, vững chắc. […]

Thứ tán ra muôn vẻ và có hình tượng là khí, thứ trong trẻo linh thông mà không có hình tượng là thần. Không như ngựa hoang, nguyên khí thì không được gọi là Thái hòa.

Thái hư vô hình, đó là bản thể của khí, lúc tụ lúc tán, là biến đổi bề ngoài. […] Khí trong trời đất, tuy lúc tụ lúc tán, biến hóa trăm đường, nhưng thuận theo lý mà không loạn. Khí tạo thành vật, nếu tán nhập vô hình thì thích hợp được cái thể của ta; nếu tụ lại mà có hình tượng thì không đánh mất lẽ thường hằng của ta. Tuần hoàn đắp đổi, đều không thể không như vậy.

Thái hư không thể không có khí, khí không thể không tụ lại mà thành muôn vật, muôn vật không thể không tán ra mà thành Thái hư. Thái hư trong trẻo, trong trẻo thì không bị ngăn che, không bị ngăn che thì là thần (神). Trái ngược với trong trẻo là đục, đục thì ngăn che, ngăn che thì tạo nên hình dạng.[70]

Như vậy, "tinh thần" (神) là bản chất của *Khí*, chính là một và không tách rời Thái hư, khi chưa tụ và tán thành hình thù xác định. Vậy Khí chính là Đạo ở trạng thái vô hình cũng như hữu hình. Trương Tái bình luận về câu nói trong *Hệ từ, Kinh Dịch,* "Có trước hình thể gọi là Đạo, có sau hình thể gọi là vật *(Hình nhi thượng giả vị chi đạo, hình nhi hạ giả vị chi khí)".*

---

[68] Xem Chính mông 2, in trong Trương Tái tập, tr. 12. Tham khảo từ Trang Tử 22 và Luận hành 61, đã dẫn ở chương 10, chú thích 11 và 19.

[69] Về cụm từ này, xem chú thích 63 ở trên.

[70] Chính mông 1, in trong Trương Tái tập, tr. 7-9.

Có trước cái không có hình thể gọi là Đạo. Duy chỉ có chỗ tiếp giáp hữu vô, có hình dạng và không có hình dạng là khó biết. Cần hiểu là Khí bắt đầu từ đây, Khí kiêm cả hữu và vô.[71]

Trước khi được đưa vào cách xếp loại Mác-xít như một nhà tư tưởng "duy vật", Trương Tái đã trao đổi về vấn đề này với người cháu họ là Trình Di, người coi Khí là nguồn năng lượng nuôi sống vạn vật, là "hình nhi hạ" và vì thế không thể xác định đặc tính của

Đạo, tức nguyên lý, là "hình nhi thượng". Đối lập với học thuyết hai mặt đối lập này, Trương Tái tuyên bố mục đích rõ ràng là nhìn nhận thực tại một cách toàn thể, ở cả khía cạnh vật chất lẫn tinh thần, chỉ thông qua khái niệm duy nhất là *Khí*, và chủ trương khẳng định mô thức nhất vật lưỡng thể:

> Khí của Thái hư là một vật có Âm có Dương, nhưng lại có hai (thể thuận trong sự thống nhất), như "cương kiện" và "nhu thuận".[72]
>
> Một vật mà hai thể, là Khí vậy. […] Lưỡng thể tức là hư và thực, động và tĩnh, tụ và tán, trong và đục, nhưng về bản chất là một.[73]
>
> Một vật mà hai thể là Khí vậy. Một cho nên thần diệu (神); hai cho nên biến hóa (化).[74]

Nhân đó Trương Tái cũng phê phán những tín đồ Phật giáo và Đạo giáo là đã không hiểu được quan điểm nhất vật lưỡng thể:

Những kẻ nói chuyện tịch diệt [Phật gia] cho rằng thứ đã đi rồi thì không bao giờ trở lại, kẻ thuận theo sinh mệnh mà chấp vào cái Hữu [Đạo gia] thì coi trọng sự vật mà không hiểu lẽ biến hóa. Hai nhà tuy có khác biệt nhưng về lời lẽ thì đều không hiểu về Đạo. Tụ cũng là bản thể, tán cũng là bản thể, nếu biết rằng chết mà không mất, thì có thể cùng nói chuyện về Tính vậy.

Biết rằng hư không là Khí, thì chuyện có không, ẩn hiện, thần hóa, tính mệnh đều thống nhất không hai; thấy những chuyện tán tụ, vào ra, có hình dạng và không có hình dạng thì có thể suy ra nguồn gốc sinh ra chúng, là hiểu sâu về Dịch vậy. […] Khí tụ tán trong Thái hư, như nước đóng băng rồi tan ra thành nước. Biết được Thái hư là Khí, thì không có gì không sinh ra từ Vô.[75]

---

[71] Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 207. Lời dẫn có bình luận trích Hệ từ A 12, xem chương 11, chú thích 43.

[72] Thuyết minh về Hệ từ trong Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 231. "Kiện" và "thuận", lần lượt đặc trưng cho Âm và Dương, gắn với hai quẻ đầu tiên là Càn và Khôn (có thể là cách chơi chữ đồng âm) trong Hệ từ B9.

[73] Bàn về Thuyết quái trong Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 233.

[74] Chính mông 2, in trong Trương Tái tập, tr. 10.

[75] Chính mông 1, in trong Trương Tái tập, tr. 7-8.

Theo các đệ tử Phật giáo, sự vật xuất hiện rồi biến mất trong thế giới thực hữu là minh chứng cho bản chất hư ảo của thế giới đó. Theo Trương Tái, hiện tượng luân phiên này được hiểu là có sự luân chuyển giữa *Khí* tiềm tàng không phân biệt và *Khí* ở trạng thái vật chất rõ ràng, đấy chính là nhiều trạng thái khác nhau của cùng một sự vật chính là *Khí*. Theo góc nhìn này, cái chết không hẳn là sự hủy diệt hay biến mất mà chỉ đơn thuần là sự biến hóa của *Khí*: khi một người chết đi thì *Khí* của họ tán ra để về với trạng thái vô hình của Thái hư, và Khí ở trạng thái vô hình lại ngưng tụ lại thành ra một con người mới. Nhấn mạnh tính vĩnh cửu và bất diệt của *Khí*, Trương Tái phản bác tư tưởng Phật giáo cho rằng "vạn vật hư ảo", dù cho điều này khiến ông vấp phải nghi ngờ của Chu Hy, người cho rằng Trương Tái có quan điểm cởi mở với tư tưởng luân hồi của Phật giáo!

Hợp nhất Khí, hợp nhất bản tính

Trong bản tính, khởi đầu là tính, có sự tồn tại của nhịp độ nhị nguyên, trong cùng một nhịp có cả hít và thở, giống như hai chu kỳ của Khí:

> Sở dĩ muôn vật cảm ứng với nhau là vì chúng đều có cùng bản tính, có thể cho và nhận, tụ và tán*.
>
> Thiên tính trong mỗi người ví như bản tính của nước trong băng; dù [nước] ở trạng thái nào - đóng băng hay tan chảy - thì nó cũng chỉ là một.[76]

** Đoạn trích này nguyên văn tiếng Trung có từ quỷ thần 鬼神 nhưng theo tác giả Anne Cheng, Trương Tái thường hay chơi chữ, nhất là các chữ đồng âm. Chữ quỷ thần ở đây có thể suy ra là quy thân (歸 伸) hợp với nội dung và văn cảnh hơn.*

[76] Chính mông 5 và 6, in trong Trương Tái tập, tr. 19 và 22.

Ở đây, Trương Tái có sự giao lưu với trường phái Trung Quán tông ở quan điểm bất nhị của vạn sự và của Cái tuyệt đối (Absolu), từ đó rút ra một kết luận tương đương với Phật giáo Đại thừa: mọi sinh linh đều có Phật tính. Loại bản tính phổ quát ấy thể hiện qua cách Trương Tái giải mã câu nói nổi tiếng của *Mạnh Tử*: "Vạn vật đều có đầy đủ ở trong ta *(Vạn vật giai bị ư ngã)":*

> Biết được Tính, thì biết Trời: [nghĩa là] Âm và Dương, cho và nhận, đều thuộc phận sự của ta vậy.[77]

Trứ tác "Tây minh" của ông sau này được Trình Di[78] chú thích, là sự khẳng định hùng hồn lời của *Mạnh Tử*:

Trời là cha, đất là mẹ, ban cho ta hình dạng. Thân ta nhỏ mọn mà được ở trong vòng trời đất bao la. Cái tràn ngập trời đất là thân thể của ta, cái thống lĩnh trời đất tức là tính của ta[79]. Người dân đều là anh em của ta, vạn vật là bạn của ta[80], vua thì ta coi như người anh cả; đại thần, ta coi như gia tướng của người anh cả.

Người già ta tôn kính, là cốt quý bực tôn trưởng của ta; kẻ trẻ dại ta thương là cốt yêu đàn con trẻ ta; bực thánh là người hợp đức với trời đất; bực hiền là kẻ tài giỏi, còn những người ốm đau, tàn tật, cô độc, góa bụa, đều là anh em ta mà vất vả khổ sở, không biết nương tựa vào đâu vậy. [...]

[Cha trời mẹ đất cho ta] phú quý hạnh phúc, là ưu ái cuộc sống của ta; cho ta nghèo hèn lo buồn, tức là cho viên ngọc quý để ta mài giũa vậy. Khi còn sống, ta cứ thuận [theo Trời-Đất] mà hành sự; còn khi ta chết, ta cảm thấy thanh thản an bình.[81]

---

[77] Chính mông 6, in trong Trương Tái tập, tr. 21. Dẫn chiếu từ sách Mạnh Tử VII A 1 và 4 (xem chương 6, sách này).

[78] Hai đoạn nằm trong chương cuối của Chính mông, mà Trương Tái đã chép vào vách tường phía Tây thư phòng của ông, sau này được Trình Di đổi tên thành "Đông minh" và "Tây minh", "Tây minh" được Trình Di đánh giá là một "tầm nhìn chưa từng có từ thời Mạnh Tử". Tuy nhiên, "Tây minh" có lẽ là tác phẩm duy nhất của Trương Tái được tìm thấy nhờ anh em nhà họ Trình.

[79] Cái "Thiên địa chi tắc" (lấp đầy Trời-Đất) và cũng là thân thể ta, chính là Khí; cái "Thiên địa chi soái" (thống lĩnh Trời-Đất) và cũng là bản tính của ta, chính là lưỡng cực Âm/Dương. Xem sách Mạnh Tử II A 2: "Cái Khí ấy cực kỳ vĩ đại và mạnh mẽ. Nếu [Khí] được nuôi dưỡng bởi sự ngay thẳng mà không bị tổn hại, thì Khí ấy lấp đầy Trời Đất", "kỳ vi khí dã, chí đại chí cương, dĩ trực dưỡng nhi vô hại, tắc tắc vu thiên địa chi gian", (đã dẫn ở chương 6, "Sinh lý học đạo đức").

[80] Ý chỉ Luận ngữ của Khổng Tử, XII, 5: "Trong bốn biển đều là anh em một nhà (Tứ hải chi nội giai huynh đệ dã)" (đã dẫn ở chương 2).

[81] "Tây minh" (Bài văn ở bức tường phía Tây): đây là đoạn mở đầu chương 17 trong Chính mông), in trong Trương Tái tập, tr. 62-63. Xem Werner Eichhorn, Die Westinschrift des Chang Tsai: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung (Tây minh của Trương Tái và vai trò của nó trong lịch sử tư tưởng thời Bắc Tống), Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Hội Đông phương học Đức), 1939.

Là nguồn cảm hứng cho nhiều nhà tư tưởng qua nhiều đời, đoạn

trích ngắn gọn nhưng ý nghĩa này đã tập hợp toàn bộ những chủ đề kinh điển là xương sống cho học thuyết của Nho giáo: khẳng định - có thể sánh với sự hùng hồn của *Tuân Tử* - sự can dự tích cực của con người vào công cuộc tạo lập Trời-Đất; ý nghĩa sự thống nhất giữa nhân sinh và vạn vật; sự tu dưỡng bản thân trong xã hội. Quan điểm Thiên Nhân cảm ứng là nền tảng đạo đức tự nhiên đồng thời bản tính tự nhiên cũng được thể hiện trong những thuật ngữ vay mượn từ *Hệ từ, Kinh Dịch:*

> Dịch là một thứ duy nhất nhưng chứa đựng cả Tam tài: Thiên- Địa-Nhân hợp nhất. Âm-Dương chính là Khí, cương-nhu là hình dạng, nhân-đức là bản tính của Dịch.[82]

Trương Tái lý giải vì sao con người, và đặc biệt là Thánh nhân, có thể hoàn thành được công trình vũ trụ:

> Trời chính là Khí chuyển động: khiến cho "muôn vật chuyển động" từ đó sinh ra muôn vật, nhưng Trời không có tâm thương xót vạn vật. Thánh nhân lo nghĩ, không thể được như Trời. "Trời-Đất lập đạo, Thánh nhân thực hiện". Thánh nhân làm chủ muôn vật trong Trời-Đất, lại có "trí tuệ bao quát muôn vật mà cứu giúp thiên hạ".[83]

---

[82] *Bàn về Thuyết quái trong Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 235.*

[83] *Thuyết minh về Hệ từ trong Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 185. Các trích dẫn lấy từ Hệ từ A 5, B9 và A 4.*

Đi xa hơn nữa, Trương Tái phân biệt rõ quan điểm kế thừa từ *Lão Tử* qua *Đạo đức kinh* với quan điểm mà ông không đồng tình:

> Sách Lão Tử chép rằng: "Trời-Đất bất nhân, coi vạn vật như chó rơm": điều này đúng. "Thánh nhân bất nhân, coi trăm họ như chó rơm": điều này là bất thường. Làm sao Thánh nhân có thể bất nhân? Thánh nhân sợ mình bất nhân! Trời-Đất cần gì phải có nhân? Trời- Đất chỉ cần "tăng trưởng muôn vật" mà thôi, còn Thánh nhân có lòng nhân, nên có thể "mở rộng Đạo" vậy.[84]

Mặc dù bản tính do Trời sinh, con người chỉ có thể hoàn thiện nó bằng cách phát triển trọn vẹn tính thiện tiềm ẩn chính là lòng nhân (仁), chính là hòa hợp với quy luật vũ trụ: ấy là đặc thù của thành (誠), khái niệm mà Chu Đôn Di đề cập đến và trở thành trọng tâm của các nhà tư tưởng Tống Nho và được Trương Tái

dành hẳn một chương riêng trong tác phẩm Chính mông:

> Sự hợp nhất bản tính con người và Đạo trời nằm ở sự thành. Trời sở dĩ trường cửu không thôi, gọi là thành. Người có lòng nhân và những đứa con hiếu thảo phụng sự Trời và khiến cho thân được thành, chẳng qua kiên định giữ lòng nhân và lòng hiếu thảo mà thôi. Vậy nên bậc quân tử lấy thành làm quý.[85]

Mặc dù thường xuyên viện dẫn *Mạnh Tử*, Trương Tái cũng tiếp nhận di sản của *Tuân Tử* trong nỗ lực lý giải vấn đề cái ác. Quan điểm về Khí giúp ông nhìn nhận rõ ràng cái ác và nhân dục. Bản tính con người được nuôi dưỡng bởi nguyên khí sinh ra từ Thái hư và vô hình, nên thuần khiết và có từ trời - Trương Tái gọi đó là "Thiên chi tính" (天之性), hoặc "Thiên Địa chi tính" (天地之性):

> Chân thành là tròn đầy; Thái hư là cái lấp đầy Trời […] Thái hư là sự tròn đầy của tâm. […] Hư là nguồn gốc của lòng nhân. […] Tĩnh là căn bản của thiện, Hư là căn bản của tĩnh. […] Thiên Địa lấy Hư làm Đức, tận cùng của tính thiện chính là Hư.[86]

---

[84] Thuyết minh về Hệ từ trong Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 188-189. Các trích dẫn lấy từ Lão Tử 25, Hệ từ A5 và Luận ngữ của Khổng Tử, XV, 29.

[85] Chính mông 6, in trong Trương Tái tập, tr. 20-21.

[86] Trương Tử ngữ lục, phần 2, in trong Trương Tái tập, tr. 324-326. Đây là đoạn tiếp theo đoạn đã dẫn ở chú thích 67.

Nhưng khi biến hóa thành những hình dạng và nhân sinh cụ thể, Khí không còn là hữu hình nữa và không cưỡng lại được sự chi phối của nhân dục và thói quen. Trương Tái gọi đó là "khí chất chi tính" (氣質之性) hoặc khí chất, Khí là đặc trưng riêng của mỗi người qua đó lý giải sự khác biệt về phẩm chất, tài năng, năng lực, sự xuất hiện của những dục vọng thấp hèn, những thói quen xấu nhưng phải làm sao để định hướng và dẫn dắt quay về bản tính lương thiện bằng con đường học tập:

> Tính của người không có ai là không thiện, là do họ có khéo quay trở về hay không mà thôi. […] Sau khi sinh ra thì có tính của khí chất, khéo quay trở về thì giữ được cái tính của Trời Đất. Cho nên tính của khí chất, bậc quân tử

> không coi là tính. Sự cứng mềm, chậm nhanh, có tài hay bất tài của con người, đều là do sự thiên lệch của khí. Trời vốn là tam tài hài hòa không thiên lệch, nuôi dưỡng Khí, quay về cái gốc mà không thiên lệch, là hoàn thiện bản tính mà đạt đến Trời.[87]

Phân biệt Khí trong suốt, có thiên tính với Khí vật chất, ít nhiều có sự pha trộn tạp chất của Âm và Dương sẽ giúp nhận thức được cái ác, đồng thời vẫn bảo lưu quan điểm duy nhiên và niềm xác tín của *Mạnh Tử* về nhân chi sơ tính bản thiện. Khuynh hướng cho rằng nguyên khí có từ khi một sinh linh thành hình dẫn tới sự cực đoan ở nhiều khía cạnh, sự mất cân bằng hoặc chệch hướng cần được khắc phục. Khi nhắc lại khái niệm "lương tri" (良知)[88] của *Mạnh Tử*, Trương Tái là nhà tư tưởng đầu tiên phân định rõ ràng - nhưng không cần suy xét lại bản thể thống nhất của Khí - giữa "thiên lý" (天理) và "nhân dục" (人欲), đây là những khái niệm sẽ nở rộ trong quá trình phát triển tư tưởng Nho giáo sau này.

---

[87] *Chính mông 6, in trong Trương Tái tập, tr. 22-23.*

[88] *Xem sách Mạnh Tử VII, B 15.*

Con đường trở thành Thánh nhân

Tuy nhiên, quan điểm nhìn nhận sự vật dựa trên dạng thức khác nhau của *Khí*, biểu hiện cho cách tiếp cận duy vật của Trương Tái, lại không phải xuất phát từ thuyết tiền định bi quan: là nhà Nho chân chính, Trương Tái vẫn tin vào khả năng học hỏi mà con người là sinh vật duy nhất sở hữu, bằng ý chí của mình, con người hoàn toàn có thể vượt qua thử thách bên ngoài cũng như thói hư tật xấu bên trong:

> Tâm (心), ấy là cái chi phối tính và tình vậy.[89]

Điều quan trọng là phải có quyết tâm cao độ và không ngơi nghỉ trong quá trình học tập:

> Nếu "để chí vào việc học", con người có thể vượt qua [khiếm khuyết của] Khí và thói xấu của bản thân.[90]

> Nhưng hãy coi chừng những ai ngừng hoặc lơi lỏng dù chỉ là một chút cố gắng!

> Người học chỉ cần ngừng lại, thì ngay lập tức sẽ như hình nhân bằng gỗ, kéo lắc thì động đậy, thả ra thì đứng im, chỉ trong một ngày mà trải qua vạn lần sống vạn lần chết. Người học chỉ cần ngừng lại thì không khác gì bị chết, là tâm bị chết, cơ thể tuy còn sống nhưng cũng như đồ vật mà thôi. Sự vật trong thiên hạ rất nhiều, người học vốn sống vì Đạo, nếu Đạo ngừng lại thì là chết vậy, rốt cục là vật giả dối, nên lấy hình nhân gỗ làm ví dụ để tự răn mình.[91]

---

[89] *Tính lý thập di, in trong Trương Tái tập, tr. 374. Quan niệm này cũng được anh em nhà họ Trình và Chu Hy nhắc lại, xem chương 19, chú thích 34.*

[90] *Trương Tử ngữ lục, phần 3, in trong Trương Tái tập, tr. 330. Cụm từ "kiên trì học tập" gợi liên tưởng đến sách Luận ngữ của Khổng Tử, II, 4 (xem chương 2, chú thích 6).*

[91] *Kinh học lý quật, in trong Trương Tái tập, tr. 267.*

Tư tưởng của Trương Tái mang đậm dấu ấn của trường phái Tống Nho: bằng con đường quay về với những gợi ý ban đầu của Khổng Tử, tư tưởng này cố gắng diễn giải những điều này bằng trải nghiệm và thực tiễn. Điều này thể hiện rõ nét nhất qua cách trình bày quá trình học tập và trở thành Thánh nhân. "Học tức là học làm người[92]", Trương Tái đã tóm tắt tư tưởng lớn của Khổng Tử bằng câu nói này, đồng thời tìm cách vạch ra chính xác nhất có thể con đường đó với hai giai đoạn chính:

> Từ người học cho tới Nhan Tử [Nhan Hồi] là một chặng đường, từ Nhan Tử cho tới Trọng Ni [Khổng Tử] là một chặng đường, [cả hai đều] cực kỳ khó đi. Hai chặng đường đó như hai cửa ải.[93]

Trương Tái đã dùng tác phẩm *Luận ngữ* của Khổng Tử làm minh chứng cho cách đối nhân xử thế của Phu tử. Một số đoạn trong *Chính mông* cho thấy tác giả tìm cách đặt mình vào cương vị của Khổng Tử, coi như mình có một lời giáo huấn quan trọng để lại cho hậu thế, và cũng giống như hình mẫu kiệt xuất của mình, ông cũng bất đắc chí vì lúc sinh thời không được trọng dụng. Còn Nhan Hồi, học trò cưng của Khổng Tử, là hiện thân của một bước tiến quan trọng trên con đường trở thành Thánh nhân. Các nhà tư tưởng thời Tống đã bổ sung vào phương diện truyền thống trong học thuyết Nho gia bằng những khía cạnh cụ thể, dựa trên trải nghiệm. Trương Tái đã đề ra một cương lĩnh thật sự để dựa vào đó

có thể đánh giá cả những nhà tư tưởng cùng thời, mà trước hết là hai người cháu họ đầy hoài bão của ông:

> Hai anh em nhà họ Trình từ 14 tuổi đã quyết tâm học hỏi để trở thành Thánh nhân, nhưng nay đã tứ tuần, họ vẫn chưa thể bằng được Nhan [Hồi] và Mẫn [Tổn]. Trình Di có thể sánh với Nhan Tử, nhưng ta e rằng về đức vô ngã thì không thể sánh bằng.[94]

---

[92] *Trương Tử ngữ lục, phần 2, in trong Trương Tái tập, tr. 321.*

[93] *Kinh học lý quật, in trong Trương Tái tập, tr. 278.*

[94] *Kinh học lý quật, in trong Trương Tái tập, tr. 280. Nhan Hồi và Mẫn Tổn là hai đồ đệ của Khổng Tử.*

Trong hai giai đoạn mà Trương Tái đề ra, giai đoạn thứ nhất là học hỏi dựa trên sự nỗ lực kiên cường và bền bỉ, tinh thần ham hiểu biết và không ngừng hoàn thiện bản thân, còn giai đoạn thứ hai thiên về quá trình tiến hóa tự nhiên và tự phát mà Trương Tái gọi là "sự chín muồi của lòng nhân". Quá trình này dẫn đến một trạng thái được mô tả bằng những ngôn từ gợi nhớ đến sách Luận ngữ của Khổng Tử: "Con người muốn trọn vẹn được bản tính của mình, trọn vẹn bản tính thì trong lòng nên luôn luôn làm theo lẽ Trời[95]". Trương Tái cũng nhắc đến khái niệm "tâm ngộ[96]", tức là không còn phân biệt cái Ta và người khác, khái niệm này gợi mở cho ông cũng như nhiều nhà tư tưởng khác hình ảnh ẩn dụ về tấm gương trong Phật giáo và Đạo giáo:

> Dùng tấm gương trong Thiên lý [lẽ Trời] thì thấy được cả người khác và bản thân. Như cầm gương ở đây thì soi được chỗ kia, không thể thấy được bản thân, còn nếu để gương ở giữa thì chiếu soi được hết. Chỉ vì Thiên lý luôn luôn tồn tại, bản thân và vật đều hiện rõ, thì tự không có lòng riêng, bản thân cũng là một sự vật, người buông bỏ được bản thân mình thì tự trở nên sáng suốt.[97]

Bằng cách chia con đường trở thành Thánh nhân thành hai giai đoạn, Trương Tái cũng như Chu Đôn Di đều tìm cách khôi phục thế cân bằng giữa học thuyết "vô vi" của Đạo giáo và "hữu vi" của Nho giáo, giữa việc bỏ hoang ruộng đất không cày cấy và miệt mài nhổ mạ như người nước Tống[98]. Như vậy, bên trong tâm trí con người cũng phải có sự phân biệt như đối với *Khí*: vốn được cảm ứng từ trời nên đó là tâm trí "không chứa" bất kỳ thiên kiến nào,

có khả năng đạt được tri thức trực kiến, tức thời, không phụ thuộc vào giác quan, và hướng về Thái hư:

---

95 Thuyết minh quẻ đầu tiên Càn của Dịch trong Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 78. Xem sách Luận ngữ, II, 4: "Bảy mươi tuổi có thể theo lòng mong muốn mà không vượt ra ngoài quy củ (Thất thập nhi tùng tâm sở dục, bất du củ)" (xem chương 2, chú thích 6).

96 Về khái niệm "nhân thục" (sự chín muồi của lòng nhân), xem Dịch thuyết, in trong Trương Tái tập, tr. 77 và 216. Về khái niệm "tâm ngộ", xem Kinh học lý quật, in trong Trương Tái tập, tr. 274.

97 Kinh học lý quật, in trong Trương Tái tập, tr. 285. Để xem xét sự tương đồng về chủ đề tấm gương, xem phần về Thiệu Ung ở chú thích 31.

98 Trương Tái cũng liên hệ đến câu chuyện về người nước Tống được kể trong sách Mạnh Tử II A 2, xem Dịch thuyết (Yishuo), in trong Trương Tái tập, tr. 77. Về Chu Đôn Di, xem chú thích 53 ở trên.

> Mở rộng tâm thì có thể hợp nhất được với vạn vật trong thiên hạ. Chừng nào còn chưa hợp nhất với vạn vật, thì tâm còn có trong ngoài. Tâm của người đời chỉ nằm trong phạm vi hạn hẹp của những điều mắt thấy tai nghe. Thánh nhân phát huy trọn vẹn được bản tính của mình và tâm không bị vướng bận bởi những điều mắt thấy tai nghe, thấy rằng trong thiên hạ không có sự vật gì mà không phải chính là mình. Đó chính là ý của Mạnh Tử: "Xét tận nguồn tâm thì biết được bản tính ấy là biết được Trời (Tận kỳ tâm giả, tri kỳ Tính dã; tri kỳ Tính, tắc tri Thiên hĩ)". Trời mênh mông không có gì nằm ngoài nó, cho nên tâm mà còn có cái bên ngoài thì không đủ để hợp nhất với lòng Trời. Tri thức bắt nguồn từ mắt thấy tai nghe (kiến văn chi tri 見聞之知), tiếp xúc với mọi vật thì không phải là tri thức gắn liền với bản tính đạo đức (đức tính sở tri 德性所知), tri thức bắt nguồn từ bản tính đạo đức thì không bắt nguồn từ những điều mắt thấy tai nghe.[99]

Ngay cả khi Trương Tái đã vạch ra một lộ trình chính xác và cụ thể tưởng chừng như ai cũng có thể đi trên đó để trở thành Thánh nhân, đây vẫn chỉ là một đích đến không bao giờ có thể đạt tới. Bản thân Trương Tái cũng là tấm gương thể hiện tinh thần hiếu học, không ngừng tìm kiếm và lĩnh hội nhiều truyền thống hết sức đa dạng, nghiên cứu từ *Kinh Dịch, Luận ngữ* của Khổng Tử, *Mạnh Tử* cho đến Trung dung cũng như *Trang Tử* và *Lão Tử*,

những trích dẫn từ các tác phẩm này khiến cho văn của ông giống như một bức tranh ghép đầy màu sắc[100]. Từ học thuyết của ông để lại, chúng ta thường xuyên nhận thấy dấu ấn của một người thầy với mối bận tâm chính là giáo huấn các đệ tử của mình sao cho hiệu quả bằng lối nói thẳng thắn: nói một cách hài hước, Trương Tái có tài nghệ của anh hàng thịt Bào Đinh, người biết rõ từng ngõ ngách trong mình con bò để lách dao [vào mà xẻ thịt][101].

---

[99] Chính mông 7, in trong Trương Tái tập, tr. 24. Về câu trích dẫn của Mạnh Tử, xem Mạnh Tử VII A 1. Khái niệm "kiến văn chi tri" và "đức tính sở tri" sẽ được anh em nhà họ Trình khai triển về sau (chương 18, "Kiến Lý").

[100] Kết cấu hành văn phân đoạn của Trương Tái và những người kế tục ông đã được Michael Lackner khẳng định trong "Argumentation par diagrammes: une architecture à la base de mots. Le Ximing (l'Inscription occidentale) depuis Zhang Zai jusqu'au Yanjitu" (Luận về quẻ: kết cấu lấy từ ngữ làm cơ sở - từ "Tây minh" của Trương Tái đến "Nghiên cơ đồ") và "Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai" (Trích dẫn và chứng ngộ: luận về cách sử dụng trích dẫn trong tác phẩm của Trương Tái), Extrême-Orient, Extrême-Occident (Viễn Đông - Viễn Tây), 14 (1992), tr. 131-168, và 17 (1995), tr. 111-130.

[101] Ngữ lục sao (Bổ sung cho những lời bàn của thầy Trương), in trong Trương Tái tập, trang 335. Câu chuyện về Bào Đinh trong sách Trang Tử, xem lại chú thích 32 ở chương 4.

Chương 18
Tư tưởng thời Bắc Tống (Thế kỷ XI) giữa Văn và Lý

Anh em nhà họ Tô và Nhị Trình

Giữa thế kỷ XI, trên vũ đài chính trị và trí thức xuất hiện một thế hệ mới được đào tạo theo bước những nhân vật kiệt xuất đầu thời nhà Tống. Là con trai của nhà Nho tự học người Tứ Xuyên Tô Tuân, Tô Thức (1037-1101), nhà thơ nổi tiếng với bút hiệu là Tô Đông Pha, đã gây chú ý vào năm 1057, khi ông cùng em trai là Tô Triệt (1039-1112)[1] đỗ cao trong kỳ thi do Âu Dương Tu làm chánh chủ khảo. Trái lại, Trình Di (1033-1107) và anh trai là Trình Hạo (1032-1085)[2] xuất thân từ một gia đình quan lại thời Bắc Tống. Họ không theo học ở trường của Âu Dương Tu như anh em nhà họ Tô, mà ngay từ thời niên thiếu đã được giao phó cho Chu Đôn Di. Cũng như người chú họ Trương Tái, Trình Hạo đã dành khoảng 10 năm nghiên cứu Đạo giáo và Phật giáo trước khi quay về với Nho giáo, còn em trai của ông theo học ở kinh đô dưới sự dìu dắt của Hồ Viện[3].

---

[1] *Về Tô Tuân, xem chương trước, chú thích 11.*

[2] *Trình Hạo và Trình Di cũng được biết đến với tên hiệu lần lượt là: Minh Đạo ("khai sáng Đạo") và Y Xuyên (tên của con sông nơi ông từng sống gần đó). Về tiểu sử, xem Chan Wing-tsit trong Herbert Franke, Sung Biographies (Tống nhân truyện), Wiesbaden, Steiner, 1976, tr. 174-179; và Angus C. Graham, Two Chinese Philosophers: Ch'eng Minh- tao and Ch'eng Yi-ch'uan (Hai triết gia Trung Quốc: Trình Minh Đạo và Trình Y Xuyên), London, Lund Humphries, 1958, tr. 20, chú thích 2. Chuyên khảo này vẫn là tài liệu đáng tin cậy nhất bằng tiếng nước ngoài về Nhị Trình.*

[3] *Về Hồ Viện, xem chương trước, chú thích 5.*

~~Sau khi đỗ đạt năm 1057, cùng năm với Tô Thức, Trình Hạo cùng~~ người chú họ là Trương Tái chính thức bước vào hoạn lộ, còn Trình Di do thi hỏng nên lui về ở ẩn. Tuy nhiên, do bất đồng với những cải cách của Vương An Thạch, Trương Tái buộc phải quay về quê nhà Quan Trung, còn Trình Hạo đến gặp Trình Di ở Lạc Dương, bấy giờ đã trở thành căn cứ của phe phản đối. Khác với anh em Tô Thức, anh em nhà họ Trình mở trường tư và tập trung vào sự nghiệp dạy học và suy tư triết học (lúc này họ kết giao với Thiệu Ung, là láng giềng ở thành Lạc Dương). Cùng với sự thay đổi trên chính trường xảy ra năm 1085, cũng là năm mất của anh trai, Trình Di, dù không thi đỗ làm quan, nhưng nhờ tiếng tăm trong giới chống đối "tân pháp" trước đây, ông được mời làm người dạy bảo ấu đế Triết Tông (trị vì từ năm 1085-1100), còn Tô Thức được cử làm chủ khảo chấm thi. Dù thuộc học phái khác nhau, cả hai ông đều trải qua nhiều thăng trầm đến cuối đời, từ chỗ được trọng vọng cho đến khi bị giáng chức. Đối với các nhà Nho cuối thế kỷ XI, có hai đường lối khác nhau được mở ra: tu dưỡng đạo đức cá nhân và niềm tin vào đức tính.

Tô Thức và Đạo từ truyền thống văn hóa

Cũng trong thời gian bị lưu đày ở miền Nam năm 1079, Tô Thức đã bình giải về *Kinh Dịch* và coi đây là tác phẩm chủ đạo của mình[4]. Tác phẩm thể hiện quan điểm đáng chú ý dưới góc độ một "văn nhân" (*văn* 文) danh tiếng, văn hào, thi sĩ và là thư pháp gia ưu tú, nhưng nhìn chung ông được coi người tầm Đạo không chuyên. Quả nhiên vào đầu thời nhà Tống, *văn* là khái niệm chiếm ưu thế trên mọi phương diện: năng khiếu văn chương, truyền thống văn bản và văn quan quản lý dân sự (đối lập với quân sự/võ quan). Nhưng dưới tác động của Âu Dương Tu, phong trào "cổ văn" có từ thời Hàn Dũ đã vượt khỏi phạm vi mô phỏng văn phong cổ một cách thuần túy, hướng nó theo con đường tìm kiếm những nguyên lý bất biến.

---

[4] Lưu ý rằng Tô Thức cũng có bình giải về Luận ngữ của Khổng Tử, Kinh Thư và Trung dung, xem: Christian Murck, "Su Shih's Reading of the Chung-yung" (Trung dung luận của Tô Thức); Susan Bush & Christian Murck, Theories of the Arts in China (Lý luận nghệ thuật Trung Quốc), Princeton University Press, 1983, tr. 267-292. Xem thêm: Lin Yu-tang, The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo (Thiên tài lạc quan: Tô Đông Pha cuộc đời và thời đại), New York, J. Day, 1947; Ronald C. Eagan, Word, Image and Deed in the Life of Su Shi (Cuộc đời Tô Thức - Thơ văn, hội họa và hành động), Harvard University Press, 1995.

Chính cách diễn giải mang màu sắc cá nhân của Tô Thức về văn đã khiến ông trở thành kẻ chống đối Vương An Thạch, người chủ trương "thống nhất đạo đức để đồng nhất văn hóa phong tục"[5]. Toàn bộ phần bình giải của Tô Thức về Dịch thể hiện sự đả kích sâu sắc với sự can thiệp mang tính cưỡng chế từ bên ngoài. Ông tin rằng con người "vốn đã có tính ngay thẳng[6]", vì thế mỗi người phải tự mình tìm về một gốc rễ chung. Cuộc đối đầu giữa Vương An Thạch và Tô Thức bộc lộ hai quan điểm khác nhau về tính người trong Nho giáo: tính độc đoán của con người hành động theo nhìn nhận của *Tuân Tử*, và quan điểm văn hóa của văn nhân. Trong giới trí thức thời Bắc Tống, Tô Thức đại diện cho chủ nghĩa nhân đạo ở phương diện nhân văn và đạo đức, vừa gắn liền với chữ văn và chữ Đạo, theo đuổi trường phái này là những nhà Nho đã không còn là những người chú giải kinh viện, mà có tinh thần hiếu kỳ về mọi thứ, vừa có tính phê phán vừa mang tính học thuật.

---

[5] Ở đây Vương An Thạch dẫn chiếu đến hình thức xa xưa của Kinh Lễ, xem Lâm Xuyên tiên sinh văn tập (Tuyển tập Vương An Thạch), Thượng Hải, Trung Hoa thư cục, 1971, tr. 794.

[6] Bình giải về quẻ thứ 4 Mông (tác phẩm Chính mông của Trương Tái có tham chiếu đến quẻ này, xem chương trước, chú thích 60), trong Đông Pha dịch truyện, Tùng thư tập thành, 1, tr. 13.

Làm thế nào để hiểu được mối quan hệ giữa Đạo và những biến đổi vô cùng của sự vật hiện tượng? Để trả lời câu hỏi lớn của thời đại mình, Tô Thức dùng khái niệm nguyên lý vốn có sự vật (*Lý* 理) tạo nên sự thống nhất nội tại và không còn chịu sự chi phối của ngoại cảnh. Ở đây, ông lấy ý tưởng của Vương Bật, cho rằng muôn vàn sự vật và sự việc đều được quy về một sự thống nhất cơ bản khiến cho chúng mang một ý nghĩa nhất định. Nhưng Tô Thức đã đi xa hơn Vương Bật khi nhấn mạnh ý nghĩa xã hội-đạo đức của sự thống nhất này: nó tạo ra niềm tin vào khả năng thiết lập nền thái hòa nhờ ảnh hưởng của bậc thánh hiền. Thật vậy, Thánh nhân hợp nhất với Đạo: không mang định kiến hoặc chấp trước về phương thức tồn tại của vạn vật, chỉ cần để chúng như bản chất vốn có:

> Trời-Đất và Người thuộc về một nguyên lý duy nhất. Người thường không thể hợp nhất với Trời-Đất là do bị sự vật che mờ vậy, bị sự thay đổi làm cho đảo loạn, chuyện họa phúc bức bách, bị những điều không thể biết/bất khả tri làm cho mê hoặc. Biến hóa không gì lớn lao bằng bóng

> tối và ánh sáng, họa phúc không gì ghê gớm bằng chuyện sống chết, điều bất khả tri thì không gì thâm sâu bằng quỷ thần. Biết được ba thứ đó thì những thứ khác không thể che mờ được. Nếu không bị che mờ thì Người chắc chắn hợp nhất với Trời Đất[7].

Bậc thánh hiền là người tìm hiểu nguyên lý của vạn vật. Tô Thức hưởng ứng *Trang Tử* và cảnh giới "vô niệm" của Thiền tông trong Phật giáo, thông qua việc đề cao "kỹ năng" do chính sự vật quyết định cho thể xác và sức mạnh tinh thần (*thần* 神) hơn là trí tuệ. Hình ảnh người học bơi được nhắc tới như một lẽ tự nhiên:

> Người hiểu được ý nghĩa tinh vi thì sẽ thấu triệt được nguyên lý của sự vật. Nhập thần là hoàn thiện bản tính để thực hiện số mệnh của mình vậy. Thấu triệt được lý, hoàn thiện được tính để thực hiện số mệnh của mình, là uổng phí sao? Là để vận dụng tới cùng cực vậy. Ví dụ như nước, biết làm thế nào để nổi, làm thế nào để chìm, biết được mọi biến hóa của nước mà đều có cách ứng phó, đó là người hiểu được ý nghĩa tinh vi. Biết được làm thế nào để nổi chìm và hợp nhất với nước, mà không biết đó là nước, là nhập thần vậy. Người hòa hợp làm một với nước mà không biết đó là nước, chưa từng có ai không phải là người giỏi bơi lội, huống hồ là người lái thuyền? Đó là vận dụng tới cùng cực. Cho nên người giỏi bơi lội đi lái thuyền, tâm nhàn tản, cơ thể thư thái là vì sao? Là vận dụng khéo léo mà thân được an vậy. Khi mọi việc xảy ra mà thân được an, thì mọi vật không thể khiến ta lo nghĩ và Đức thì cao tột.[8]

---

[7] *Đông Pha dịch truyện, sđd, 7, tr. 158.*

[8] *Bình giải về câu nói trong Thuyết quái, sđd: "Cùng lý, tận tính, dĩ chí ư mệnh", in trong Đông Pha dịch truyện, sđd, 8, tr. 177.*

Tuy nhiên, cách tiếp cận của Tô Thức, dù lấy cảm hứng từ *Trang Tử*, vẫn mang định hướng của Nho giáo: sau khi tìm kiếm sự hợp nhất hoàn toàn với *khởi nguyên* và sự hợp nhất với thế giới mà *Trang Tử* đề ra, giai đoạn "hướng xuống" chính là ứng biến với sự vật hiện tượng. Đối với Tô Thức, cái chân thành còn lại trong mỗi người khi mọi thứ đã thay đổi hoặc biến mất chính là bản tính. Hoàn thiện bản tính của mình sao cho không còn sự khác biệt giữa cái tôi và cái khác, đó là định mệnh. Nhưng có thể ứng biến

với vạn vật biến đổi không ngừng bằng cách "vận dụng", đó chính là nét đặc thù của tính chất tự nhiên như cái tình (*tình* 情). Nếu phân tích, ba khái niệm - tính, mệnh, tình - tương ứng với nhau ở chỗ đều quy về một thực tại duy nhất; khác biệt giữa chúng tùy thuộc vào việc chúng ta xem xét ở khía cạnh chuyển động hướng lên tìm về nguồn cội (để "đắc" Đạo), hay xuống dưới bơi theo dòng nước ("hành" Đạo). Tuy nhiên, chuyển động song hành này không thể dẫn đến sự tách biệt trong lối sống Đạo, cũng giống như bàn tay của người nghệ nhân (đây cũng là một hình ảnh mượn từ *Trang Tử*) không cần đến trí tuệ mới điều khiển được thao tác một cách hoàn hảo, mà nó diễn ra một cách tự nhiên:

> Giống như tay sử dụng một đồ vật mà không tự nhiên như dùng tay của chính mình, không biết là vì sao lại như thế. Tính đạt đến đó, thì gọi là Mệnh, Mệnh là mệnh lệnh vậy. [...] Tình, là cái động của Tính, ngược dòng lên trên thì đạt đến Mệnh, men theo dòng xuống dưới thì đạt đến Tình, không có thứ gì là không có tính. Tính tham dự vào Tình, không có phân biệt thiện ác, vừa tản ra mà thành hành động, thì gọi là Tình. Mệnh tham dự vào Tính, không phải là thứ trời người có thể biện biệt được, đạt thành một thể mà vô ngã, thì gọi là Mệnh vậy[9].

---

[9] *Đông Pha dịch truyện, sđd, 1, tr. 3-4.*

Nhị Trình và "Đạo học"

Dưới ảnh hưởng của tư tưởng và đoàn thể xã hội của Thiền tông, Trung Hoa dưới thời Bắc Tống đã chứng kiến một hiện tượng xã hội và văn hóa hoàn toàn mới: sự trỗi dậy của cộng đồng Nho học tạo thành một mạng lưới các mối quan hệ và đòi hỏi một truyền thống chung tách biệt với trường phái Nho học "quan liêu" thịnh hành thời bấy giờ. Chính vì thế mà các nhóm học thuật được thành lập từ thế kỷ XI, tập trung ở Quan Trung nơi Trương Tái quy ẩn và ở Lạc Dương xoay quanh Nhị Trình, tuyên bố lập ra trường phái "Đạo học" (道學). Trường phái này được thể hiện qua ý chí truy cầu Đạo bằng con đường tự do và trực tiếp, với những nguyên lý bén rễ từ chính tâm trí, đối lập với hiểu biết về Đạo kế thừa từ truyền thống văn hóa như Tô Thức đề cao. Trong quá trình dịch chuyển hệ giá trị khoảng giữa giai đoạn cuối thế kỷ XI và đầu thế kỷ XII, tầng lớp Nho sĩ dần từ bỏ góc độ văn chương và lịch sử kế thừa từ văn hóa truyền thống nhằm chú trọng đến những yếu tố luân lý và triết học[10]. Như vậy *Đạo học* chính là khát

vọng đi xa hơn nền Nho học huấn hỗ thời nhà Hán và nhà Đường để tìm lại nguồn cảm hứng nguyên bản từ học thuyết của Khổng Tử, như tinh thần cảm nhận được trong sách *Luận ngữ*[11].

---

[10] Sự dịch chuyển mang tính xã hội và trí tư tưởng này là chủ đề tác phẩm của Peter K. Bol, "This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China (Tư văn: sự biến chuyển của tư tưởng thời Đường Tống), Stanford University Press, 1992.

[11] Xem William Theodore de Bary, Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart (Đạo học và tâm học), Columbia University Press, 1991, tr. 9; và The Trouble with Confucianism (Biến động của Nho gia), Harvard University Press, 1991, tr. 9.

Nhị Trình đồng tình với các nhà tư tưởng Tống Nho, và đặc biệt là người chú của họ là Trương Tái về quan điểm cho rằng Đạo là Một và phải đánh thức nó khỏi giấc ngủ kéo dài từ thời *Mạnh Tử*. *Mạnh Tử* là hậu duệ đầu tiên trong tông phái truyền bá Đạo mà trong đó Khổng Tử được coi như là người kế thừa các bậc minh quân trong truyền thuyết như vua Nghiêu, vua Thuấn, vua Vũ, vua Thang và Văn Vương, lần lượt là các vị vua khai sinh ra ba triều đại thời thượng cổ[12]. Một thiên niên kỷ sau đó, ngọn đuốc lại được thắp sáng vào khoảng cuối thời nhà Đường trong tay Hàn Dũ, người tự đề ra sứ mệnh khôi phục "học thuyết chính thống" của Khổng Tử mà ông cho rằng đã thất truyền kể từ sau thời *Mạnh Tử*, đồng thời bỏ qua *Tuân Tử* và các học giả Nho học thời nhà Hán. Tiếp bước Hàn Dũ, Lý Cao khẳng định học thuyết của Khổng Tử đã được truyền bá đến hậu duệ là *Mạnh Tử* thông qua Nhan Hồi, Tăng Tử và Tử Tư - cháu trai của Khổng Tử và là học trò của Tăng Tử. Vài thế kỷ sau đó, Trình Di, sau khi anh trai là Trình Hạo mất (được gọi là Minh Đạo tức là người đã "làm sáng tỏ Đạo"), đã tôn anh trai làm người kế thừa Đạo của Khổng Tử vốn bị gián đoạn từ một ngàn năm trăm năm:

> [Huynh trưởng của ta] nói rằng từ khi Mạnh Tử qua đời,
> cái học của Thánh nhân không được lưu truyền nữa,
> huynh ấy đã nhận sứ mệnh khôi phục "văn hóa" đó.[13]

Ngay từ khi còn trẻ, anh em nhà họ Trình, đặc biệt là người em Trình Di, có lẽ đã tin rằng có thể tìm về một Đạo duy nhất thông qua hiểu biết cặn kẽ về thông điệp chứa đựng trong kinh văn và bằng cách "học tập" để trở thành Thánh nhân mà tấm gương mẫu mực là Nhan Hồi, học trò nhỏ tuổi nhất và được Khổng Tử thương yêu nhất dù mất sớm. Trương Tái đã đánh giá về người cháu họ

thứ hai của mình như sau: "Trình Di có thể sánh với Nhan Tử [Hồi], nhưng ta e rằng về đức vô ngã thì không thể sánh bằng[14]". Có thể thấy niềm kiêu hãnh về học vấn của Trình Di trong áng văn ông viết khi mới chỉ ngoài đôi mươi về "cái học mà thầy Nhan (Hồi) yêu thích":

---

[12] Xem sách Mạnh Tử VII B 38.

[13] Y Xuyên văn tập (Tuyển tập Trình Di) 7, in trong Nhị Trình tập, tr. 638. Cụm từ "tư văn" (văn hóa này) tham chiếu đến Luận ngữ, IX, 5: "Khi qua đất Khuông bị vây khốn, Khổng Tử nói: Vua Văn Vương đã mất đi, chẳng phải lễ nhạc, văn hóa đều còn ở nơi ta cả ư? Nếu Trời muốn hủy diệt nền văn hóa này thì sao vua Văn Vương mất đi lại ủy thác cho ta nắm lấy làm chi? Còn nếu Trời không muốn mất nền văn hóa này thì người Khuông làm gì được ta?"

Những gì còn lại từ học thuyết của Nhị Trình (tác phẩm, bình giải về Kinh thư, tuyển tập, v.v...) được tập hợp lại trong tác phẩm Nhị Trình toàn thư, đặc biệt là từ ấn bản của Tứ bộ bị yếu. Ấn bản hiện tại được sử dụng ở đây là Nhị Trình tập, gồm 4 tập, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1981.

[14] Xem chương trước, chú thích 94.

> Học là để đạt đến Đạo của Thánh nhân. Có thể trở thành Thánh nhân bằng con đường học tập không? Trả lời: Có. Con đường học tập này như thế nào? Trả lời: Con người là nơi trời đất cất chứa tinh hoa, nhận được tú khí của ngũ hành. Gốc rễ của con người chân thành mà tĩnh lặng, khi chưa phát lộ thì có đủ năm tính: nhân, lễ, nghĩa, trí, tín. Khi sinh ra, sự vật bên ngoài tiếp xúc với cơ thể nên bên trong bị dao động. Bên trong bị dao động thì thất tình xuất hiện: mừng, giận, buồn, vui, yêu, ghét, ham muốn. Khi tình nổi lên mà khuấy động, thì tính bị tha hóa. Cho nên người tỉnh thức thì chế ước tình để nó đạt tới trạng thái Trung dung, để cho tâm được đoan chính, dưỡng cái tính, đó gọi là để tình thuận theo tính. Còn kẻ ngu thì không biết cách chế ước, phóng túng chạy theo tình mà trở nên sa đọa, làm loạn bản tính khiến cho nó mất đi, cho nên gọi là để tính thuận theo tình.
>
> Con đường học tập là giữ cho tâm được đoan chính, dưỡng cái tính mà thôi. Trung dung, đoan chính mà chân thành thì là Thánh nhân. Cái học của bậc quân tử, ắt trước tiên phải làm cho tâm sáng suốt, biết dưỡng cái tính, sau đó ra sức thực hiện để đạt đến mục tiêu, đó gọi là "từ sáng suốt mà đạt đến chân thành".[15]

Tuy Nhị Trình chưa bao giờ chính thức tôn Chu Đôn Di làm thầy (mặc dù Chu Hy vì muốn thiết lập phả hệ của Đạo thống nên đã thiết lập mối quan hệ giữa họ), anh em họ vẫn ghi nhớ một phần giáo huấn của ông. Áng văn thời trẻ của Trình Di là một minh chứng, được coi như một bình giải thật sự về *Thái cực đồ thuyết*, tuy nhiên, tác phẩm này đã bỏ qua khía cạnh vũ trụ luận mà tập trung nhiều vào câu nói trong *Trung dung*: "Mệnh Trời/Thứ trời ban cho gọi là tính (*Thiên mệnh chi vị tính*)" - tính là cái tự nhiên phú bẩm cho con người mà nhiệm vụ của họ là hoàn thiện tính mệnh hợp với Đạo trời.

---

[15] Nhan Tử sở hiếu hà học luận (Cái học mà thầy Nhan Hồi yêu thích), in trong Y Xuyên văn tập 4, in trong Nhị Trình tập, tr. 577-578. Trình Di có lẽ đã viết tiểu luận này vào năm 1065, trong thời gian theo học ở kinh đô dưới sự dìu dắt của Hồ Viện (xem chú thích 3 ở trên), người đã ra đề bài này cho học trò và đã bất ngờ trước bài viết của Trình Di. Trích dẫn ở cuối đoạn này lấy từ sách Trung dung 21.

Lý như là nguyên lý

Cũng giống như trường hợp của Chu Đôn Di và Trương Tái, rất khó để tìm đọc được tác phẩm của Nhị Trình ngoài tuyển tập do Chu Hy biên soạn một thế kỷ sau, trong đó những ý tưởng độc đáo đôi khi bị pha loãng, còn dấu ấn của Phật giáo, vốn không kém phần sâu sắc, cũng có xu hướng bị xóa nhòa để phủ nhận hoàn toàn. Người ta thường có xu hướng quy cả hai tác giả này về một mối mà không tìm cách phân biệt văn phong giữa hai người, dù rằng đây là trường hợp hiếm hoi khi có hai anh em đều là triết gia, với hai khí chất khác biệt nhưng lại bổ sung cho nhau đáng kể, cùng truyền bá một tư tưởng nhưng với hai phong cách khác nhau. Nếu như Trình Hạo say sưa với tinh thần *Mạnh Tử* thể hiện qua những áng thơ đậm chất trữ tình thì Trình Di lại có tác phong nghiêm trang, chặt chẽ, có phần khô khan cả về tri thức lẫn đạo đức, được Chu Hy đánh giá cao và trở thành đặc trưng nổi bật của "trường phái Trình-Chu".

Tiến xa hơn so với người anh trai đã mất trước mình 22 năm, Trình Di có thời gian để phát triển quan điểm nhất quán về *Lý* 理 với nghĩa "nguyên tắc". Ông cho rằng *Lý*, chứ không phải *Khí* của Trương Tái, có thể phản ánh toàn thể thực tại ở chỗ nó vừa là căn nguyên của vạn vật, vừa là trạng thái vốn có của chúng. Nó được định nghĩa theo cách vô cùng đơn giản là "cái làm nên sự vật như nó vốn là (hoặc làm như sự vật đó làm)" (*sở dĩ nhiên* 所以然):

Phàm là một vật thì cũng có một lý.[16]

Chỉ như một gốc cây, mùa xuân thì tươi, mùa thu thì khô héo, đó là cái lý thường hằng. Nếu như cây mùa nào cũng tươi tốt, thì không có cái lý đó, mà là sai lầm.[17]

Mọi sự vật đều có cái lý của nó. Như lửa thì nóng, nước thì lạnh, cho đến mối quan hệ giữa vua tôi, cha con đều có lý đó.[18]

Vua ở trên cao và bề tôi ở dưới thấp cũng là cái lý thường hằng trong vũ trụ.[19]

---

[16] Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 188. Cũng giống như các bậc thầy khác, học thuyết của Nhị Trình phần lớn do các đồ đệ ghi chép và được Chu Hy biên tập lại vào thế kỷ XII thành hai bộ: Hà Nam Trình thị di thư (Tác phẩm do Nhị Trình ở Hà Nam để lại, gọi tắt là Di thư) và Hà Nam Trình thị ngoại thư (bổ sung cho bộ trước, gọi tắt là Ngoại thư).

[17] Ngoại thư 10, in trong Nhị Trình tập, tr. 408.

[18] Di thư 19, in trong Nhị Trình tập, tr. 247.

[19] Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 217.

Ở đây, các hiện tượng tự nhiên và mối quan hệ giữa người và người được đối chiếu và đặt lên cùng một bàn cân. Lý vừa có tính tự nhiên vừa có tính luân lý, cây trổ hoa vào mùa xuân và lụi tàn vào mùa thu tuân theo một "nguyên lý bất biến" cũng như một người cha nhân hậu và người con có hiếu. Chúng ta biết rằng theo thuyết "Chính danh" nêu trong sách *Luận ngữ* của Khổng Tử, nếu vua trọn đạo làm vua thì mới xứng đáng gọi là "vua"[20]. Như vậy, Nhị Trình đã thiết lập học thuyết *Lý* 理 làm một nguyên tắc, chuẩn mực hết sức lễ nghi (lễ 禮) theo đó mỗi một cá thể và sự vật đóng vai trò riêng để gìn giữ sự hài hòa chung:

Không xem, không nghe, không nói, không làm việc trái với lý, tức là lễ: lễ, chính là lý. Những gì không phải là thiên lý thì đều là nhân dục vị kỷ khiến cho con người, dù có ý định làm điều thiện, vẫn làm trái với lễ. Cho nên khi không có nhân dục thì (mọi việc) đều là thiên lý.[21]

---

[20] Xem chương 2, "Chính danh".

[21] Di thư 15, in trong Nhị Trình tập, tr. 144. Câu đầu tiên lấy ý từ Luận ngữ của Khổng Tử, XII, 1: "Khổng Tử nói: Việc trái lễ chớ xem, không hợp lễ chớ nghe, không hợp lễ chớ nói, không hợp lễ chớ làm (Phi lễ vật thị, phi lễ vật thính, phi lễ vật ngôn, phi lễ vật động)".

Về sự liên hệ giữa hai từ đồng âm LI (lý) và li (lễ), xem chương 1, chú thích 14.

Như vậy trong khái niệm Lý nói trên, có thể thấy một phần ý niệm khả tri (*sở dĩ nhiên* 所以然) mà Vương Bật đã diễn giải từ thế kỷ III, nhưng đồng thời cũng chứa đựng ý niệm chuẩn mực (*sở đương nhiên* 所當然). Nói cách khác, Lý vừa chỉ thực thể vừa là công dụng của một vật (cần hiểu theo nghĩa nghi thức). Điều này có nghĩa là nếu như không có một nguyên lý nào mà sở dĩ một sự vật sinh và diệt, thì sự vật này không thể tồn tại, nhưng đồng thời một sự vật mà không vận hành theo đúng nguyên lý mặc định của nó sở đương thì cũng không phải là sự vật đó nữa:

> Thực có lý ấy, thì có vật ấy. Có cái khởi đầu của sự vật, và nhờ nó mà sự vật xảy ra, đó là nguồn gốc của sự vật. Có cái khiến sự vật tiêu vong, làm sự vật biến mất, đó là kết thúc của sự vật vậy. Nếu không có cái lý ấy, thì dẫu sự vật, hình tượng tiếp xúc với tai mắt thì tai mắt cũng không thể tin, có thể nói là không có sự vật. [...] Thực có lý ấy, cho nên thực có vật ấy; thực có vật ấy, cho nên thực có tác dụng ấy; thực có tác dụng ấy, cho nên thực có tâm ấy; thực có tâm ấy cho nên thực có việc ấy. Đó đều là theo câu [trong Hệ từ] "tìm về nguồn cội thì đạt được kết quả" mà nói vậy. Cái nia mà không thể đãi thóc thì cái nia không phải là cái nia, cái gáo mà không thể múc rượu múc nước thì cái gáo không phải là cái gáo.[22]

Cái nia, vì không được dùng để đãi thóc, nên không phải là cái nia cũng giống với hình ảnh "bình rượu không có cạnh góc" (*cô bất cô*) trong sách *Luận ngữ* của Khổng Tử[23]. Khác cách tiếp cận theo tinh thần Aristote, Lý không nhằm định nghĩa vạn vật, không ghi nhận thuộc tính của chúng mà là vai trò chúng phải đảm nhận để có vị trí thích đáng trong trật tự của tự nhiên, tức là trong sự hài hòa về đạo đức:

> "Hễ có vật thì ắt có nguyên tắc". Làm cha thì phải hiền từ, làm con thì phải hiếu, làm vua thì phải nhân ái, làm bầy tôi thì phải tôn kính vua. Không có sự vật nào mà không có vị trí riêng của nó. Được vị trí ấy thì an bình, mất vị trí ấy thì loạn. Thánh nhân vì thế có thể khiến cho thiên hạ được yên ổn xuôi thuận, chứ không tác tạo nguyên tắc cho

sự vật. Ngài chỉ đặt mỗi thứ ở đúng vị trí của nó mà thôi.[24]

---

[22] *Hà Nam Trình thị kinh thuyết (Thuyết minh của Nhị Trình từ Hà Nam về Kinh Thư, gọi tắt là Kinh thuyết) 8, in trong Nhị Trình tập, tr. 1160*

[23] *Xem Luận ngữ, VI, 23.*

[24] *Y Xuyên dịch truyện (Bình giải của Trình Di về Dịch) 4, in trong Nhị Trình tập, tr. 968.*

Nguyên lý giữa Một và nhiều

Mặc dù đã trải qua quá trình xây dựng lâu đời, khái niệm *Lý* của Trình Di không hề lẫn lộn với khái niệm của các bậc tiền nhân: cũng không giống như quan điểm của Vương Bật, *Lý* bắt nguồn từ một nguồn duy nhất; khác với *Lý* trong quan điểm của Tô Thức, *Lý* của Trình Di không dựa trên truyền thống văn hóa, và cũng không bao hàm nhiều cấp độ hiện thực như của Thiệu Ung. Trình Di đề cập đến một nguyên lý có thực và vận hành trong mọi sự vật, không phải là một bản thể hay một lực lượng siêu nghiệm mà đơn thuần là cách thức mà mỗi người tham gia vào công cuộc của Trời-Đất. Phật giáo Trung Hoa, đặc biệt là Hoa Nghiêm tông đã đề ra khái niệm *Lý* làm một nguyên lý tuyệt đối trái với mọi sự vận động của sự vật hiện tượng (*sự* 事).Trong một cuộc tranh biện về *Kinh Hoa nghiêm*, mà ý tưởng hài hòa giữa lý và sự là nguồn cảm hứng của Nhị Trình, mỗi sự vật hiện tượng được xem là tuân theo một nguyên lý nội tại của riêng nó nhưng đồng thời cũng thuộc một nguyên lý chung và duy nhất:

> Muôn lý đều quy về một Lý duy nhất.[25]

Lý tối cao được coi như khái niệm tương ứng với Đạo:

> Đại khái trên dưới, gốc ngọn, trong ngoài, đều là một Lý vậy, đó mới là Đạo.
>
> Đạo của Trời là gì? Trả lời: Chỉ là Lý, Lý chính là Đạo của Trời.[26]

Từ đó mới có các từ ghép như *thiên lý* 天理, *đạo lý* 道理 (từ này vẫn còn được dùng trong ngôn ngữ hiện đại để chỉ một nguyên tắc hợp lý có thể giải thích được):

> Không phải sức người làm được mà vẫn có thể làm được,

không phải sức người có thể cầu được mà lại có được, đây chính là thiên lý.[27]

---

[25] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 195.*

[26] *Di thư 1 và 22A, in trong Nhị Trình tập, tr. 3 và 290.*

[27] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 215. Câu này diễn dịch một câu trong sách Mạnh Tử V A 6: "Mạc chi vi nhi vi giả, thiên dã; mạc chi trí nhi chí giả, mệnh dã (Không phải sức người làm được mà vẫn có thể làm được, đây chính là Thiên ý; không phải sức người có thể cầu được mà lại có được, đây chính là vận mệnh)".*

Cũng cần lưu ý rằng, cũng giống như Đạo, Lý có thể được sử dụng như một từ thông dụng, được hiểu ở số nhiều, cũng như có thể chỉ cái tuyệt đối không thể dùng số ít để biểu thị. Vì vậy mà Chu Hy nói rằng:

> Đạo là con đường, Lý là những đường tạo nên hoa văn. [Hỏi] có giống như thớ gỗ không? (Trả lời): Giống. […] Từ Đạo bao quát cái toàn thể, Lý là vô số những mạch máu nằm bên trong Đạo. Cũng có thể nói: chữ Đạo lớn lao, chữ Lý tinh vi bí ẩn.[28]

Trời-Đất chỉ là một bởi vì chỉ có một nguyên lý xuyên suốt duy nhất. Giữa những nguyên lý riêng của từng sự vật, và cái Lý tồn tại một mối quan hệ, không phải là giữa hiện thực và lý tưởng, mà là giữa bộ phận và toàn thể, mỗi bộ phận đều phản ánh cái toàn thể:

> Tâm của một người chính là tâm của Trời-Đất. Lý của một vật chính là Lý của vạn vật. Vận mệnh của một ngày chính là vận mệnh của cả một năm.
>
> Cái chung thì là thống nhất, cái riêng thì đa dạng muôn vẻ. Cuối cùng mọi thứ đều quy về Một, ý nghĩa cốt lõi không thể là hai. Nếu như tâm tính con người không giống như dung mạo, thì chỉ có thể là do họ có lòng riêng.[29]

Mối quan hệ giữa các bộ phận với cái toàn thể gợi nhớ câu nói nổi tiếng "Lý chỉ có một, nhưng sự thể hiện bên ngoài lại vô cùng" *(lý nhất nhi phân thù* 理一而分殊), được minh họa rõ ràng trong tác phẩm *Tây minh* của Trương Tái[30]. Câu nói này có nghĩa là *Lý* hợp nhất các yếu tố tưởng chừng rời rạc và không đồng nhất mà vẫn

bảo toàn đặc tính của chúng, nhưng đồng thời các phạm trù và thứ bậc vẫn được gìn giữ trong sự thống nhất và hài hòa tuyệt đối. Một ví dụ kinh điển là mô hình gia đình tạo nên một tổng thể, trong đó mỗi thành viên có một vị trí và vai trò nhất định. Phải tránh rơi vào hai thái cực, một mặt là xu hướng đào sâu, mặt khác là xóa nhòa sự khác biệt giữa chúng: như vậy đối tượng cần lưu ý là những người muốn lập Đạo của Trời-Đất và Đạo của Người (cách phân loại ban đầu của Tuân Tử), cũng như những đệ tử của Phật giáo, Đạo giáo và môn đệ của Mặc Tử luôn tìm cách phủ nhận, hoặc chí ít là xóa nhòa sự khác biệt.

---

[28] Chu Tử ngữ loại, Trung Hoa thư cục ấn hành, tr. 99.

[29] Di thư 2 A và 15, in trong Nhị Trình tập, tr. 13 và 144.

[30] Xem câu trả lời "Đáp Dương Thời luận Tây minh thư" in trong Y Xuyên văn tập 5, in trong Nhị Trình tập, tr. 609. Về "Tây minh", xem chương trước, chú thích 81.

"Cách vật, trí tri"

Song đề nằm ở phần đầu của sách Đại học đã được đặt ở vị trí trang trọng dưới thời nhà Tống và trở thành trọng tâm của "Đạo học":

> Biết đến chỗ cùng cực (致知) là do tham cứu được nguyên lý của sự vật (格物). Tham cứu được nguyên lý của sự vật, thì sau mới biết đến chỗ cùng cực. Biết đến chỗ cùng cực, thì sau cái ý niệm mới thành thực. Ý niệm đã thành thực, thì sau cái tâm mới đoan chính. Cái tâm đã đoan chính, thì sau cái thân mới được tu dưỡng.[31]

Trên con đường độc lập xây dựng học thuyết về Lý dưới góc độ tâm/tính (心), Nhị Trình đã lý giải khái niệm *cách vật*[32] theo cách hiểu mới:

> Cách [vật] như là suy xét đến cùng nguyên lý của sự vật vậy. [Thuật tu thân] trước tiên phải làm cho cái tâm được đoan chính, cái ý phải thành thật. Ý thành thật có được là nhờ trí tri, trí tri có được là nhờ cách vật. Từ "cách" có nghĩa là "đạt đến" giống như chữ "cách" trong câu "tổ khảo lai cách - hương hồn của tổ tiên về đến". Mỗi sự vật đều có một nguyên lý, và phải xét đến tận cùng nguyên lý đó. Muốn vậy có muôn vàn cách: hoặc đọc kinh sách và giảng

rõ nghĩa lý; bàn luận về các nhân vật cổ kim, phân biệt đúng sai; hoặc xem xét sự việc sự vật và nhìn nhận thích đáng vai trò của chúng, đó đều là để xét đến cùng Lý.[33]

---

[31] Đại học, phần 1 (dịch đầy đủ ở chương 2, chú thích 16).

[32] Chan Wing-tsit lưu ý rằng có đến 72 cách diễn giải khác nhau! Xem Source Book (Tuyển tập văn hiến triết học Trung Quốc), tr. 561-562.

[33] Di thư 22A và 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 277 và 188. Trích dẫn "Tổ khảo lai cách" (hương hồn của tổ tiên về đến) lấy từ Thượng thư, chương Ích Tắc.

Quan niệm về tính khả tri cố hữu của thế giới có tôn ti trật tự không dẫn đến việc tìm kiếm nhận thức kinh nghiệm, sự hài hòa giữa sự vật và cấu trúc tâm tính con người, thay vào đó, nó nhằm giải phóng nền tảng hành vi đạo đức và giá trị tinh thần khỏi mối hoài nghi của Phật giáo. "Cách vật" hàm ý nghiên cứu những câu hỏi mang tính đạo đức chứ không phải tìm tòi dựa trên thực nghiệm gắn với khoa học tự nhiên. Về phương diện này, *Đạo học* thời nhà Tống bám sát với học thuyết nguyên bản của Khổng Tử, theo đó, học trước hết là học cách ứng xử trong cuộc sống, tri thức tự nó chỉ là một mục đích thứ yếu, thậm chí còn gây tổn hại cho tâm trí:

> Nghiên cứu sự vật để xét đến cùng lý không có nghĩa là phải xem xét hết mọi vật trong thiên hạ. Chỉ cần xét đến cùng một việc, những việc khác có thể loại suy. Chẳng hạn như nói về đạo hiếu: ngọn nguồn của đạo hiếu là gì? Nếu như xét đến cùng lý một việc mà không được, thì hãy đổi sang việc khác, hoặc trước tiên gặp chuyện dễ dàng, hoặc trước tiên gặp phải khó khăn, tùy căn cơ sâu cạn của từng người. Giống như có muôn vạn nẻo đường dẫn đến kinh đô, nhưng chỉ cần chọn được một con đường là đủ. Sở dĩ có thể hiểu biết đầy đủ, là do vạn vật đều có cùng một nguyên lý. Như một sự vật, một sự việc, dù nhỏ cũng đều có lý ấy.
>
> Vật và ta đều cùng một nguyên lý, mới có thể biết được kia thì hiểu được đây, là cái đạo bao quát cả trong lẫn ngoài vậy. Nói đến thứ lớn lao thì nói tới sự cao dày của trời đất, nói đến cái nhỏ thì là cái "sở dĩ nhiên" của một vật. Người học đạo đều phải hiểu được điều này. [...] Nhưng một ngọn cỏ, một cành cây đều có nguyên lý, cần phải xem xét. Quan

sát nguyên lý của sự vật để soi chiếu bản thân thì có thể nắm được nguyên lý, thì không có việc gì mà không hiểu thấu.[34]

---

[34] *Di thư 15 và 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 157 và 193.*

Câu cách ngôn được nhắc lại nhiều lần, "Hàm dưỡng tu dụng kính (敬), tiến học tắc tại trí tri *(Hàm dưỡng nên dùng thái độ Kính, tiến học cốt làm cho cái biết được thấu đáo)*"[35], xem như đã tóm lược học thuyết của Nhị Trình, hai ông vốn đã nhận thấy sự cần thiết phải dung hòa khía cạnh bên ngoài và bên trong của việc tu dưỡng đạo đức. Hai yêu cầu này chắc chắn được lấy cảm hứng từ hai đại pháp của Phật giáo là Thiền định (dhyâna) và Bát nhã (prajnâ), nhưng chủ yếu là kết quả của quá trình suy ngẫm của các nhà tư tưởng Nho học qua nhiều thế kỷ về nguồn gốc cái ác, trọng tâm của những cuộc tranh luận về tĩnh và động. Sau *Mạnh Tử*, bản tính con người được coi là vốn thiện ở trạng thái tĩnh, cái ác chỉ xuất hiện trong quá trình vận động và hoạt động. Tuy nhiên quan niệm này có nguy cơ dẫn đến chủ thuyết vô vi mà các học giả Nho học vẫn phản đối. Hành động, để giữ được tính thiện, thì cần phải có thái độ "kính" đối với sự chuyển tiếp giữa tĩnh và động:

> Hỏi: Tâm tính con người có thiện và ác không?
>
> Đáp: Cái gì do Trời thì là vận mệnh, cái gì do nghĩa lý thì là lý, cái gì do người thì là bản tính, cái gì cai quản thân thể thì là tâm: thật ra, tất cả chỉ là một. Tâm vốn là thiện, nhưng khi phát khởi trong suy nghĩ thì có thiện và bất thiện; khi đã biểu hiện ra thì phải gọi là tình, không thể gọi là tâm. Ví như nước, chỉ gọi là nước, cho đến khi tạo thành dòng chảy về phía Đông hoặc phía Tây, thì chỉ gọi là dòng chảy.[36]

---

[35] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 188.*

[36] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 24. Có ám chỉ đến chương 1 sách Trung dung (xem chương 11, chú thích 41).*

"Kiến Lý"

Cái cần nhận biết bên trong sự vật không phải là hình dáng bên

ngoài hay thuộc tính của chúng mà là nguyên tắc bên trong đảm bảo sự hài hòa giữa chúng. Nếu như sự hài hòa có tầm quan trọng hơn là bản thân sự vật và đối với chúng, chúng ta không nên quá tin tưởng vào những gì tiếp nhận được qua các giác quan. Theo Trình Di, có thể "kiến Lý (見理) [...] rõ ràng và rành mạch giống như con đường bằng phẳng[37]" mà không cần phải dùng nhận thức cảm quan. Ở đây chúng ta có thể thấy ảnh hưởng của Thiền tông với khái niệm "kiến tính thành Phật" (kiến Tính 見性)[38]. Trình Di đã bình giải câu nói trong sách *Trung dung*, "Chẳng có gì rõ hơn vật che giấu, chẳng có gì làm hiển lộ chân tướng hơn những việc nhỏ bé *(Mạc hiện hồ ẩn, mạc hiển hồ vi)*", như sau:

> Con người chỉ tin rằng những gì mắt thấy tai nghe là hiển nhiên, những gì không thấy và nghe được thì cho rằng ẩn giấu và nhỏ nhặt. Nhưng họ không biết rằng Lý chính là cái hiển hiện rõ ràng nhất. Giống như câu chuyện cổ về một người đang chơi đàn tranh thì thấy một con bọ ngựa tấn công một con ve sầu; người nghe đàn sẽ thấy có sát khí trong tiếng đàn. Sát khí chỉ nằm ẩn bên trong nhưng người nghe tiếng đàn vẫn có thể nhận biết được, há chẳng phải rõ ràng sao?[39]

Nhị Trình đã kế thừa cách phân biệt của Trương Tái giữa tri thức khách quan bắt nguồn từ ngoại cảnh thông qua giác quan, và tri thức có được từ đức tính, hoàn toàn đến từ bên trong, trực kiến và tức thời:

> Tri thức bắt nguồn từ thị giác và thính giác (văn kiến chi tri 聞見之知) không phải là tri thức gắn liền với bản tính đạo đức (đức tính chi tri 德性之知). Khi sự vật tiếp xúc với những sự vật khác, tri thức này không đến từ bên trong; tri thức đó thời nay được gọi là uyên bác tháo vát. Còn tri thức có được từ đức tính, thì không phụ thuộc vào việc nghe nhìn.[40]

---

[37] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 205. Sự coi nhẹ các giác quan này rõ ràng chịu ảnh hưởng của Phật giáo, giống như những phân tích của Nhị Trình về các trạng thái nhận thức "giới hạn" (mơ, ảo giác, v.v.).*

[38] *Xem chương 16, "Thiền tâm".*

[39] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 224.*

[40] *Di thư 25, in trong Nhị Trình tập, tr. 317. Về sự phân biệt của Trương Tái, xem chương trước, chú thích 99.*

Cái "đức tính chi tri" mà người ta thụ đắc khi "kiến Lý" là điều kiện tiên quyết của hành vi đạo đức. Câu chuyện của người nông dân bị hổ vồ cho thấy anh ta biết tri nhận nội tại chứ không chỉ dựa trên lý thuyết:

> Tri thức thật sự khác với tri thức thông thường. Ta từng thấy một nông phu bị hổ cắn bị thương. Khi có người kể chuyện hổ cắn người, ai ai cũng sợ hãi, chỉ có sắc mặt người nông phu là khác với số đông. Việc hổ có thể giết người, dẫu là đứa trẻ cao ba thước cũng không ai không biết, nhưng họ chưa từng được biết một cách thật sự. Tri thức thật sự là giống như của người nông phu. Như vậy những người biết điều bất thiện mà vẫn cứ khăng khăng làm điều bất thiện thì họ chưa từng có tri thức thật sự; nếu có, họ quyết không làm như vậy.
>
> Tóm lại, phải lấy tri thức làm gốc. Tri thức đủ sâu thì hành động ắt thành, chưa từng có chuyện người có tri thức mà không thể hành động. Biết mà không thể hành động, chỉ là tri thức còn nông cạn. Như người đói mà không chịu ăn mỏ quạ, không xông vào nơi nước lửa, là do họ có tri thức. Người làm việc bất thiện, chỉ là do họ không biết.[41]

Tri thức từ bên trong, tức thời dẫn tới hành động tự nhiên, không gắng gượng, giống với tinh thần "vô vi" của Đạo giáo:

> Có thể biết và thấy [Lý], làm sao có thể không làm theo? Từ lúc mọi việc đều diễn ra như nó phải thế, thì không cần phải cố ý làm. Khi vừa mới cố ý làm, thì liền có lòng riêng.[42]

Chính vì vậy mà trải qua quá trình tiến bộ từng bước sẽ đạt đến sự giác ngộ:

> Hỏi: Khi cách vật, cần phải xem xét từng cái một, hay chỉ cần xem xét một vật rồi từ đó biết được tất cả mọi nguyên lý?
>
> Đáp: Sao có thể hiểu như vậy được? Nếu chỉ xem xét một vật rồi quán thông tất cả mọi nguyên lý, dẫu là thầy Nhan [Hồi] cũng không dám nói như vậy. Việc cần làm là hôm nay xem xét một vật, hôm sau xem xét một vật khác, tích lũy đủ nhiều, thì sau sẽ có lúc đột nhiên có chỗ quán thông.[43]

[41] *Di thư 2A và 15, in trong Nhị Trình tập, tr. 16 và 164.*

[42] *Di thư 17, in trong Nhị Trình tập, tr. 181. Lưu ý rằng Trình Di nhắc đến "vi vô vi" (為無為), xem Di thư, in trong Nhị Trình tập, tr. 226.*

[43] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 188. Về Nhan Hồi, ở đây muốn nói tới sách Luận ngữ của Khổng Tử, V, 8 và VII, 8.*

Về Dịch

Với khí chất lãng mạn, Trình Hạo ca ngợi thuyết hợp nhất con người-vũ trụ do Chu Đôn Di và Trương Tái đề ra, coi đó là sự hài hòa tiền định:

> Nguyên lý của trời đất muôn vật, không có thứ gì tồn tại độc lập mà phải có mặt đối lập, đều tự nhiên mà như vậy, không phải là do sắp đặt. Mỗi lần suy nghĩ trong đêm, ta hoa chân múa tay mà không tự biết.[44]

Mặc dù cũng đồng tình với thuyết hợp nhất, Trình Di tỏ ra quan tâm hơn đến tính đa dạng trên thế giới, thể hiện qua phần bình giải về quẻ *Khuê* ("đối lập") trong *Kinh Dịch*:

> Suy chỗ đồng nhau trong nguyên lý của vật để tỏ thời dụng của quẻ Khuê, đó là cái Đạo Thánh nhân dung hợp sự đối lập. Thấy đồng nhau là đồng nhau, đó là tri thức của thế tục, Thánh nhân thì biết rõ chỗ vốn đồng nhau trong nguyên lý của vật, vì vậy mới có thể nhận đồng thiên hạ, hòa hợp muôn loài. Lấy Trời Đất, nam nữ, muôn vật mà nói cho rõ. Trời cao Đất thấp, thể của nó đối lập với nhau, nhưng Dương xuống Âm lên, hòa hợp nhau mà làm nên việc hóa dục thì vẫn đồng nhau. Nam nữ thể chất khác nhau, là đối lập vậy, nhưng cái chí truy cầu nhau thì tương thông vậy. Sinh vật muôn vẻ khác nhau, là đối lập vậy, nhưng được sự hòa hợp của Trời Đất, bẩm thụ khí của Âm Dương thì vẫn giống nhau. Vật tuy khác nhau mà lý vốn giống nhau. Cho nên lớn như thiên hạ, nhiều như các sinh vật, lìa tan muôn ngả, mà đấng Thánh nhân có thể làm cho đồng nhau.[45]

---

[44] *Jacques Gernet đã dẫn, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 312.*

[45] *Bình luận về quẻ thứ 38 Khuê ("đối lập"), Y Xuyên dịch truyện 3, in trong*

Nhị Trình tập, tr. 889.

Bình giải của Trình Di về Dịch (lời tựa năm 1099) là tác phẩm đầy đủ duy nhất và có thể tin là do Nhị Trình viết mà chúng tôi có, và là tác phẩm thật sự duy nhất mà Nhị Trình từng viết.

Tính chuẩn mực trong tư duy của Trình Di đã khiến ông tách biệt với lối tư biện về vũ trụ quan dựa trên *Dịch*. Kế tục thầy mình là Hồ Viện, các quẻ Dịch đều là những bài học đạo đức về cuộc sống của Nho gia: tề gia, trị quốc, giáo dục…:

> Con người cư xử trong gia đình, trong chỗ cha con máu mủ, đại khái để tình thắng lễ, để ân lấn nghĩa: chỉ những người cương trực thì mới có thể không vì lòng yêu mến riêng mà bỏ mất chính lý.[46]

Nỗ lực giáo huấn của Trình Di trước tiên thể hiện qua kỷ luật cá nhân nhằm chiến thắng những ham muốn ích kỷ và hướng chúng theo con đường thẳng của Lý. Trên phạm vi xã hội, vấn đề đặt ra là cải thiện tình trạng khủng hoảng đạo đức do tâm lý trục lợi của một bộ phận lớn tầng lớp sĩ phu[47]. Trong phần bình giải của Trình Di về *Dịch*, khái niệm *Lý* thể hiện điểm giao nhau giữa hai câu hỏi then chốt trong *Đạo học*: "Làm sao để hòa làm một cùng Trời-Đất và vạn vật?" và "Làm sao thiết lập đạo đức?" Đối với Trình Di, hòa làm một cùng vũ trụ, dự phần vào sự quảng đại của nó, *chính là* hành động theo đạo đức. Hay nói cách khác, nguyên lý vốn có của vạn vật cũng mang tính đạo đức cũng giống như thế giới vật chất có trên có dưới[48].

---

[46] *Bình giải về phần dưới của quẻ thứ 37 Gia nhân ("gia đình"), Y Xuyên dịch truyện 3, in trong Nhị Trình tập, tr. 886.*

[47] *Xem tấu sớ của Trình Di gửi Hoàng đế Tống Nhân Tông năm 1050, lúc 17 tuổi, để nghiêm khắc phê phán tình trạng xã hội, in trong Nhị Trình tập, tr. 510-515.*

[48] *Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 225.*

Sự chuẩn mực của Trình Di cũng đã đặt Lý lên thay cho các học thuyết "Vô cực nhi Thái cực" của Chu Đôn Di và "Thái hư" của Trương Tái:

> Nếu đã hiểu Đạo có ngày và đêm, đóng và mở, co và giãn, ta sẽ biết rằng vì có Đạo mà như thế [sở dĩ nhiên], thì có thể nắm bắt sự vận dụng mầu nhiệm của Trời-Đất, hiểu rõ

bản nguyên của Đạo và Đức/ tính chất của nó.[49]

---

[49] *Y Xuyên kinh thuyết, sđd, in trong Nhị Trình tập, tr. 1028.*

Nếu như Chu Đôn Di tìm cách kết hợp cái tĩnh của Đạo giáo với cái động của Nho giáo, tức là suy ngẫm về Một và vạn, Trình Di cân nhắc xếp hành động đạo đức vào khía cạnh chuẩn mực của nguyên lý, Khí đóng vai trò biểu hiện tính tự nhiên, tức là sự tồn tại và biến đổi của các sự vật khả giác. Còn học thuyết Thái hư của Trương Tái coi hiện thực như một nguồn năng lượng, quá nhấn mạnh đến quan điểm Phật giáo coi sự vật là hư vô, còn Nhị Trình thiên về "thực tại của lý":

> Lý trong thiên hạ, chưa có khi nào không động mà lại có thể hằng thường. Động thì chót rồi lại đầu, cho nên mới hằng thường mà không cùng tận. Phàm những vật do ở Trời-Đất sinh ra, dẫu dày chắc như núi non cũng chưa từng có thứ gì là không biến đổi, cho nên "hằng" không gọi là nhất định, nhất định thì không thể hằng, chỉ có tùy thời biến đổi, mới là Đạo thường hằng.[50]

Hồi đáp một bức thư của Trương Tái, người cho rằng "bản tính xác định chưa từng có thứ có thể không động, còn do ngoại vật ảnh hưởng", Trình Di cho thấy mình chịu ảnh hưởng tư tưởng Phật giáo khi không thừa nhận sự khác biệt giữa bên trong và bên ngoài:

> Cái gọi là định, động cũng là định, tĩnh cũng là định, không chào đón nhau, không phân biệt trong ngoài. Nếu lấy ngoại vật làm bên ngoài, vứt bỏ bản thân mà theo nó, là cho cái tính của mình có trong ngoài vậy. Còn nếu để tính theo đuổi sự vật bên ngoài, thì khi nó ở bên ngoài, cái gì đang ở bên trong? [...]
>
> Cái thường hằng của Trời-Đất là dùng tâm chiếu khắp vạn vật mà không có tâm. Cái thường hằng của Thánh nhân, là dùng tình thuận theo muôn việc mà vô tình. Cho nên cái học của bậc quân tử không gì bằng rộng lớn và công bằng; khi sự vật tới thì thuận ứng.[51]

---

[50] *Bình giải về quẻ số 32 Hành, Y Xuyên dịch truyện 3, in trong Nhị Trình tập, tr. 862.*

[51] *"Đáp Hoành Cừ Trương Tử Hậu tiên sinh thư" (Hồi đáp một bức thư của Trương Tái), Minh Đạo tiên sinh văn tập (Tác phẩm của Trình Hạo) 2, in trong Nhị Trình tập, tr. 460.*

Lý và Khí

Khác với Trương Tái, Nhị Trình không coi *Khí* là cái có trước, hai ông cho rằng sự tương tác giữa Âm và Dương không chỉ đơn thuần là sự giãn/co của một *Khí* vĩnh cửu, mà là một chu trình *Khí* mới sinh ra và Khí cũ biến mất lặp đi lặp lại. Không chú trọng đến khái niệm tuần hoàn của Thái hư vốn không được nhắc đến trong các tác phẩm của họ, Nhị Trình ưu ái khái niệm "Chân nguyên", nguồn mạch không ngừng tuôn ra *Khí*. Có lẽ họ tìm cách tránh né quan điểm luân hồi của Phật giáo, cái dễ làm lung lay học thuyết của Trương Tái, và đặt Khí trong mối tương quan với cái tuyệt đối bất biến là *Lý*:

> Nếu nói cái Khí mới quay về lại trở thành cái Khí mới sinh ra, ắt là tích trữ ở đây, thì hoàn toàn khác biệt với sự hóa sinh trong Trời- Đất. Trời-Đất biến hóa, tự nhiên sinh mãi không cùng, lại càng tích trữ những thứ hình hài tan nát, cái Khí đã quay trở về để làm tạo hóa (造化) sao?
>
> Hãy lấy ví dụ gần ngay trong thân chúng ta: sự mở đóng, đến đi thấy ngay trong hơi thở ở mũi; nhưng không cần phải mượn chuyện hít vào lại để thở ra. Khí tự nhiên sinh ra. Khí của con người sinh ra từ Chân nguyên. Khí của Trời cũng tự nhiên sinh sôi mãi mãi không ngừng.
>
> Cũng giống như nước biển, khi Dương thịnh thì cạn, khi Âm thịnh thì dâng lên, cũng không phải là đem cái khí khô cạn để lại sinh ra nước. Tự nhiên có thể sinh sôi, đến đi co duỗi chỉ là lý này. Có thịnh thì có suy; có ngày thì có đêm; có đi thì có đến. Giữa Trời và Đất như lò luyện khổng lồ, có vật gì là không tan chảy?[52]
>
> "Sự sống sinh ra sự sống không ngừng nghỉ gọi là Dịch": vì lẽ đó mà Trời chính là Đạo. Trời lấy sinh sôi làm Đạo. Kế tiếp nguyên lý tạo sinh này là cái thiện vậy.[53]

Trong đoạn này, quyền năng tạo sinh của Trời gắn liền với cái thiện. Từ trong Khí không ngừng sinh sôi, Nhị Trình nhận ra quá trình đổi mới liên tục của nhân tính (仁). Giống như hình ảnh của "khí hạo nhiên" *(hạo nhiên chi khí)* của *Mạnh Tử*[54], Khí thuộc

phạm trù đạo đức ở chỗ nó không ngừng tuôn chảy, và do đó thuần khiết, tốt lành. Theo quan điểm của *Mạnh Tử*, Trời là cội nguồn của vũ trụ và cả đạo đức và sức mạnh của nó tạo ra nguyên lý cũng như tính thiện.

---

[52] Di thư 15, in trong Nhị Trình tập, tr. 148. Tác động của Dương và Âm trên biển chính là tác động của mặt trời và mặt trăng tạo ra hiện tượng thủy triều.

[53] Di thư 2A, in trong Nhị Trình tập, tr. 29. Trích dẫn này lấy từ Hệ từ, Kinh Dịch (Hệ từ A5).

[54] Xem chương 6, "Sinh lý học đạo đức".

Lý và Nhân

Nếu như lòng nhân là biểu hiện của nguồn năng lượng đổi mới không ngừng, thì về bản chất, nó là Lý. Nói về *Luận ngữ* của Khổng Tử, Trình Di mô tả tác phẩm này như là "nguyên lý về Nghĩa trong vũ trụ[55]": cũng như Lý là cái có trước, quan trọng nhất trong bản tính là Nhân, vì thế được xếp vào hàng khái niệm bao quát, còn truyền thống Nho giáo chỉ xếp nó vào một trong "ngũ thường":

> Tính tức lý (性即理), cái gọi là lý, chính là tính vậy. Lý trong thiên hạ đều bắt đầu từ chỗ khởi nguồn, không có gì là không tốt. Mừng giận buồn vui khi chưa phát khởi ra thì đâu có gì là không tốt? Phát khởi ra mà đúng mực, thì không có gì là không tốt. Phàm nói đến tốt xấu, thì cái tốt đi trước, cái xấu xếp sau.[56]

Chính nhờ tính bản nhiên và sinh sôi nảy nở của nhân mà con người có thể can dự vào việc của Trời và nói như *Mạnh Tử* là "Vạn vật đều có đầy đủ trong ta[57]". Lòng nhân nghĩa cốt ở tính nhạy cảm, thuần về vật chất, hết sức tế vi. Người không có lòng nhân là người thờ ơ (nhất là trước nỗi khổ đau của kẻ khác), giống như một phần thân thể cứng đờ vì thiếu *sinh khí*:

> Sách y mô tả chứng tê liệt tay chân là bất nhân, lời này đúng cả danh và thực. Người có lòng nhân coi Trời-Đất và vạn vật là một thể mà không có gì không phải bản thân mình. Nếu hiểu được đó là chính mình, có gì mà không làm được? Nếu vạn vật không có trong ta thì tự chẳng có liên quan gì đến ta. Cũng giống như tay chân mà thiếu vắng lòng nhân, thì không có sinh khí, đều không còn thuộc về mình.[58]

Một thế kỷ sau đó, Chu Hy đã có công diễn giải sự tương quan giữa Khí, Lý và Tính, tức là giữa sự hình thành và biểu hiện, Nhị Trình cũng đã bình giải như sau:

> Luận về Tính mà không luận về Khí thì không đủ, luận về Khí mà không luận về Tính thì không rõ ràng. Cả hai điều đó đều không đúng.[59]

---

[55] *Y Xuyên kinh thuyết, in trong Nhị Trình tập, tr. 1136.*

[56] *Di thư 22A, in trong Nhị Trình tập, tr. 292. Giống như đoạn trích dẫn ở chú thích 36, đoạn này dẫn chiếu đến chương 1 sách Trung dung.*

[57] *Mạnh Tử VII A 4 (đã dẫn ở chương 6).*

[58] *Di thư 2A, in trong Nhị Trình tập, tr. 15. Câu này bắt nguồn từ sách Mạnh Tử VII A 21 (đã dẫn ở chương 6).*

[59] *Di thư 6, in trong Nhị Trình tập, tr. 81.*

Con đường trở thành Thánh nhân

Trở thành trọng tâm của phong trào Tống Nho, con đường trở thành Thánh nhân là một trong những mối quan tâm hàng đầu của Nhị Trình, có lẽ do chịu ảnh hưởng của Chu Đôn Di. Tính Thánh nhân không còn là lý tưởng bất khả chỉ có ở những thời kỳ đã qua, mà nó cần phải được mỗi cá nhân nhiệt thành tìm kiếm ngay ở đây và ngay lúc này. Một chân lý chỉ có thể sống nếu như nó là kết quả của sự trải nghiệm trực tiếp, tức thời và hoàn toàn mang tính cá nhân, với điều kiện là mỗi người chỉ có thể đạt đến đó bằng nỗ lực của chính mình. Vấn đề không phải là tiếp nhận thụ động di sản trong quá khứ. Như vậy tính Thánh đã trở thành một khái niệm mang tính thời đại, một trải nghiệm khả thi dựa vào vốn sống cụ thể mà mỗi người có thể "đạt được dựa vào chính mình và vì chính mình" (tự đắc 自得). Khái niệm này, trọng tâm trong Đạo học, một lần nữa tham chiếu đến *Mạnh Tử*:

> Người quân tử đi sâu vào cõi Đạo, muốn tự mình đạt được Đạo. Tự mình đạt được Đạo sẽ sống an vui. Sống an vui sẽ có vốn liếng sâu sắc. Có vốn liếng sâu sắc ắt sẽ ứng dụng được mọi mặt tả hữu mà tìm về cội nguồn. Cho nên người quân tử muốn tự mình đạt được Đạo.[60]

Trong khuôn khổ có thể "tự mình đạt được" (*tự đắc*), tính Thánh

nhân sẽ tự khắc hoàn thiện, "tự mình" (*tự nhiên*):

> Người học đạo phải kính cẩn giữ lấy cái tâm ấy, không thể gắng gượng thúc ép, mà phải bồi dưỡng cho sâu dày, phải đắm chìm trong đó, sau rồi có thể tự mình đạt được. Nếu cứ gắng gượng thúc ép truy cầu thì chỉ là làm lợi cho mình, rút cuộc không đủ để đạt được Đạo.[61]

---

[60] *Mạnh Tử IV B 14.*

[61] *Di thư 2A, in trong Nhị Trình tập, tr. 14.*

Dưới góc nhìn Nho giáo điển hình, quá trình trau dồi đạo đức này có thể mở rộng ra ở phương diện chính trị. Trình Di là một trong những học giả Nho giáo thời Tống đã nghiêm túc tiếp thu tư tưởng của *Mạnh Tử* coi Thánh nhân trên cả vua. Trong một tấu sớ dâng lên hoàng đế Anh Tông (1064-1068), Trình Di nhắc lại rằng nếu hoàng đế không tự quyết định đảm đương mọi trách nhiệm thì việc chẳng thành:

> Lấy việc lập chí làm gốc, chí của bậc quân tử được lập thì thiên hạ thịnh trị. Cái gọi là lập chí, là một lòng chí thành; tự cho mình có nhiệm vụ là thực hành đạo; coi lời dạy của Thánh nhân là đúng đắn thì ắt phải tin theo; phép cai trị của các tiên vương là hay, ắt phải thi hành; không bị ràng buộc bởi phong tục lạc hậu; không bị ảnh hưởng bởi miệng lưỡi thế gian; ắt trông mong đến ngày thiên hạ thái bình như thời Tam đại, chính là như vậy.[62]

---

[62] *Y Xuyên văn tập 1, in trong Nhị Trình tập, tr. 521. Khái niệm tự nhiệm nằm trong Mạnh Tử V B 1, trong đó đặt ra vấn đề "tự nhiệm dĩ thiên hạ chi trọng" (tự thấy trách nhiệm nặng nề đối với thiên hạ). Trình Hạo cũng có thái độ cổ vũ tương tự với Hoàng đế, xem Minh Đạo văn tập (Tác phẩm của Trình Hạo) 1, in trong Nhị Trình tập, tr. 451.*

Truyền thống chỉ định một nhà Nho xuất sắc để giảng dạy kinh điển cho Hoàng đế bằng những tác phẩm kinh điển đã có từ năm 1033, và được duy trì dưới nhiều hình thức khác nhau cho đến khi kết thúc triều Tống.

Chương 19

Cuộc đại tổng hợp thời Nam Tống (Thế kỷ XII)

Chu Hy (1130-1200) và Lục Tượng Sơn (1139-1193)

Sau khi nhà Tống bại trận trước người Nữ Chân từ Mãn Châu (hay Kim, 1115-1234) và lui về lập nên triều Nam Tống vào năm 1127, ở Lâm An (nay là Hàng Châu)[1], tầng lớp Nho sĩ, vẫn còn chịu cú sốc do mất đi cái nôi văn hóa Trung Hoa, chỉ còn cách rút ra những bài học từ nhiều trường phái khác nhau ở thế kỷ XI. Trong khi triều đình bắt đầu triển khai những kế hoạch cải cách toàn bộ vương triều, tầng lớp trí thức tinh hoa thời Nam Tống chỉ sinh hoạt ở quy mô nhỏ để đáp ứng nhu cầu giáo dục vốn giữ vai trò chủ đạo.

Xuất sắc thi đỗ tiến sĩ ngay khi mới 19 tuổi, Chu Hy ra làm quan và đảm nhiệm chức Chủ bạ trông coi trường học, sổ sách văn thư và nghi lễ tại quê nhà, nay thuộc tỉnh ven biển Phúc Kiến[2]. Sau một thời gian đam mê tìm hiểu Thiền tông Phật giáo, ông bái Lý Đồng (1093-1163) làm thầy và hướng tới con đường tu thân của Nho giáo, lấy cảm hứng từ một số nhà tư tưởng thời Bắc Tống: Chu Đôn Di, Trương Tái và Nhị Trình. Chu Hy cùng người bạn là Lữ Tổ Khiêm (1137-1181) đã tập hợp tác phẩm của họ vào bộ *Cận tư lục*. Họ Lữ cũng là người đã sắp xếp cuộc gặp gỡ nổi tiếng năm 1175 giữa Chu Hy với Lục Cửu Uyên tại chùa Nga Hồ, nay thuộc tỉnh Giang Tây, đây chính là "Nga Hồ chi hội", một trong những cuộc thảo luận triết học lớn nhất trong lịch sử Trung Quốc.

---

[1] *Về lịch sử của giới trí thức trong giai đoạn này, xem Hoyt Cleveland Tillman*

& Stephen West, China under Jürchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History (Trung Quốc dưới sự thống trị của người Nữ Chân: Tập luận văn về lịch sử văn hóa tư tưởng triều Kim), Albany, State University of New York Press, 1995; James T. C. Liu, China Turning Inward: Intellectual & Political Changes in the Early Twelfth Century (Trung Quốc khép kín: sự biến chuyển tư tưởng và chính trị đầu thế kỷ XII), Harvard University Press, 1988.

[2] Về tiểu sử Chu Hy, xem Chan Wing-tsit, Chu Hsi and Neo-Confucianism (Chu Hy và Tân Nho giáo), Honolulu, University of Hawaii Press, 1986. Cùng tác giả, xem Chu Hsi: Life and Thought (Chu Hy: cuộc đời và tư tưởng), Hong Kong, Chinese University Press, 1987, và Chu Hsi: New Studies (Nghiên cứu mới về Chu Hy), Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

Về những nghiên cứu tổng quát về Chu Hy, xem Galen Eugene Sargent, Tchou Hi contre le bouddhisme (Chu Hy phản đối Phật giáo), Paris, Nxb. Quốc gia, 1955; Tomoeda Ryûtarô, "The Characteristics of Chu Hsi's Thought" (Đặc trưng tư tưởng Chu Hy), Acta Asiatica (Đông phương học báo), 21 (1971), tr. 52-72; Julia Ching, The Religious Thought of Chu Hsi (Tư tưởng tôn giáo của Chu Hy), Oxford University Press, 2000.

Lục Cửu Uyên, hay còn được biết đến với tên hiệu là Tượng Sơn ("Đỉnh núi Voi" thuộc tỉnh Giang Tây, quê hương nơi ông lui về dạy học), sau khi đỗ trong kỳ thi do Lữ Tổ Khiêm làm chánh chủ khảo, đã ra làm quan, nhưng ông trước hết là một bậc thầy với ngôn từ ngắn gọn và sắc bén có ảnh hưởng sâu rộng. Cũng giống như các bậc Thiền sư, ông đi thẳng vào bản chất và để lại ít tác phẩm, trái ngược với nhà tư tưởng danh tiếng cùng thời là Chu Hy, người đối lập với ông về mọi mặt[3]. Cuộc tranh luận tại chùa Nga Hồ chủ yếu tập trung vào hai vấn đề: phía Lục Tượng Sơn và anh trai là Lục Cửu Linh (1132-1180) phê phán Chu Hy quá coi trọng kiến thức sách vở và chú giải, thách thức ông kể ra những sách có thể đọc thời xa xưa trước các bậc hiền nhân là vua Nghiêu và vua Thuấn. Mặt khác, cuộc tranh luận về thứ tự các quẻ trong Dịch là cơ hội để Lục Tượng Sơn đào sâu chủ đề yêu thích của mình: bản tâm. Ngay từ đầu, quan điểm của hai bên đã có sự bất đồng mà Lục Tượng Sơn đã tóm gọn lại trong bài thơ sáng tác trên đường đến chùa Nga Sơn:

> Dị giản công phu chung cửu đại
>
> Chi ly sự nghiệp cánh phù trầm[4].
>
> (Công phu đơn giản của ta tất sẽ được truyền bá sâu rộng
>
> Sự nghiệp chi ly của ngươi nhất định sẽ trầm luân.)

---

[3] Ấn phẩm hiện đại tập hợp đầy đủ các tác phẩm của Lục Tượng Sơn (chủ yếu là thư từ và các hội luận) được dẫn chiếu ở đây là Lục Cửu Uyên tập, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1980. Có thể tham khảo chuyên khảo (khá vắn tắt) của Huang Siu-chi, Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Phisosopher (Lục Tượng Sơn, tâm học gia Trung Quốc thế kỷ XII), 1944, tái bản Westport (Conn.), Hyperious Press, 1977; và Wallace Robert Foster, Differentiating Rightness from Profit: The Life and Thought of Lu Jiuyuan (1139-1193) (Sự khác biệt giữa chính nghĩa và lợi ích: Lục Cửu Uyên (1139-1193) cuộc đời và tư tưởng), luận án tiến sĩ, Harvard University, 1997.

[4] Lục Cửu Uyên tập, 34, tr. 427. Bản dịch đầy đủ bằng tiếng Anh, xem Chan Wing-tsit, "Neo-Confucian Philosophical Poems" (Tân Nho gia triết học thi văn tập), Renditions (Hồng Kông), 4 (1975).

Cuộc gặp gỡ này được thuật lại trong tiểu sử của Lục Tượng Sơn, xem Lục Cửu Uyên tập 36, tr. 490-491. Về nội dung của cuộc tranh luận, xem sđd, 34, tr. 427-428. Về hoàn cảnh gặp gỡ, xem Julia Ching, "The Goose Lake Monastery Debate (1175)" (Cuộc thảo luận ở Nga Hồ), Journal of Chinese Philosophy (Tạp chí Triết học Trung Quốc), I (1974), tr. 76-93.

Sự bất đồng này đã được những người mục sở thị công nhận:

> Tại cuộc thảo luận ở chùa Nga Hồ, hai bên tranh luận về cách thức giáo dục con người. Ý của Nguyên Hối [Chu Hy] là khiến người học rộng biết nhiều, sau đó quay về nắm bắt nguyên lý cốt lõi. Ý của hai anh em họ Lục, muốn trước tiên phải xác định được bản tâm của con người, sau đó khiến họ đọc rộng các sách. Chu Hy cho rằng phương pháp giáo dục của anh em họ Lục quá sơ sài; họ Lục thì cho là phương pháp của Chu Hy quá chi ly; hai bên có sự bất đồng rất lớn.[5]

Năm 1179, khi nhậm chức ở Nam Khang, tỉnh Giang Tây, Chu Hy toàn tâm toàn ý cho sự nghiệp giáo dục, mở nhiều cuộc đàm luận học thuật, cho xây đền thờ Chu Đôn Di và tu sửa Bạch Lộc Động thư viện*, đóng vai trò chủ đạo trong chủ trương phát triển các thư viện tư nhân và mở rộng *Đạo học*. Nhưng ông cũng tiến hành những biện pháp cụ thể để chống lụt lội và cứu tế cho dân bằng cách đắp đê và lập xã thương. Tuy nhiên, cũng không thể cho rằng hoạn lộ của Chu Hy, với những chức quan địa phương, có thể khiến ông đóng vai trò chính trị quan trọng như vậy[6]. Thật ra, ông không hề khoan nhượng với những viên chức quan liêu và không ngừng tố cáo hành vi tham ô của họ. Năm 1197, không lâu trước khi mất, Chu Hy phải đối diện với những công kích bài xích của tầng lớp quan lại cho rằng trường phái *Đạo học* ("Đạo vấn học") của ông là "ngụy học" (偽學). Sự việc nghiêm trọng đến nỗi

tên ông bị liệt vào danh sách đen và tính mạng bị lâm nguy[7].

---

[5] Do một người tên là Chu Hanh Đạo thuật lại, in trong Lục Cửu Uyên tập 36, tr. 491.

** Thuật ngữ "thư viện" 書院 chỉ trường tư thục Nho giáo, không phải là nơi chứa sách.*

[6] Chu Hy chỉ liên hệ với triều đình qua ba lần dâng tấu sớ can gián lên Hoàng đế Hiếu Tông (trị vì giai đoạn 1162-1189) sau đó là những lần yết kiến ở kinh đô, 46 ngày trước khi thôi làm quan, ông giữ chức Thị giảng học sĩ dạy học Hoàng đế Tống Ninh Tông (trị vì giai đoạn 1194-1224) về sách Đại học. Về sự nghiệp làm quan của Chu Hy, xem Conrad M. Schirokauer, "Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence" (Sự nghiệp chính trị của Chu Hy: nghiên cứu về sự mâu thuẫn tư tưởng) in trong Arthur F. Wright & Denis Twitchett (chủ biên), Confucian Personalities (Những nhà Nho trứ danh), Stanford University Press, 1962, tr. 162-188.

[7] Xem Conrad Schirokauer, "Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of Wei- hsüeh" (Tân Nho gia bị chỉ trích: Vụ kết tội Ngụy học) in trong John Winthrop Haeger (chủ biên), Crisis and Prosperity in Sung China (Sự hưng suy của Trung Quốc thời Tống), Tucson, University of Arizona Press, 1975, tr. 163-198.

Dù sao đi nữa, Chu Hy cũng đã tạo dựng thành công, bên cạnh hệ thống khoa cử chính thống, nền tảng của hệ thống thư viện tư nhân, kinh sách và mạng lưới kinh viện cần thiết để thúc đẩy chương trình giáo dục nhất quán[8]. Không kể chừng một trăm tác phẩm đã viết thuộc nhiều lĩnh vực đa dạng[9], ông cũng chú giải rất nhiều kinh sách Nho giáo, trước hết là *Đại học, Luận ngữ* của Khổng Tử, sách *Mạnh Tử* và *Trung dung*, tất cả được tập hợp lại trong bộ *Tứ thư*, là bộ kinh tiếp theo được xếp vào hàng kinh điển. Qua đó Chu Hy càng khẳng định một xu hướng đã thành hình từ cuối thời nhà Đường và đầu thời nhà Tống: đó là tìm lại tinh thần nguyên bản của Khổng Tử mà Mạnh Tử được coi là người kế thừa và giải trình, bỏ qua truyền thống chú giải kinh sách Nho giáo dưới thời nhà Hán và Đường vốn đã không còn sức ảnh hưởng. Trọng tâm của thời kỳ này không còn là truyền thống thư tịch mà là những suy ngẫm về bản tính con người, nền tảng luân lý đạo đức và vai trò của con người trong vũ trụ dựa trên nguồn cảm hứng sinh động là bộ *Tứ thư*[10].

---

[8] Về quan điểm giáo dục của Chu Hy, xem Daniel K. Gardner, "Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books" (Lý và giáo dục: Chu Hy và Tứ thư), Harvard Journal of Asiatic Studies, 44, 1 (1984), tr. 57-82; "Transmitting the

Way: Chu Hsi and his Program of Learning" (Đạo thống: Chu Hy và chương trình học của ông), Harvard Journal of Asiatic Studies, 49, 1 (1989); "Modes of Thought and Modes of Discourse in the Sung" (Các mẫu hình tư tưởng và diễn ngôn đời Tống), Journal of Asian Studies (Tạp chí Châu Á học), 50 (1991), tr. 574-603. Xem thêm: Peter K. Bol, "Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning" (Chu Hy tái định nghĩa cái học của kẻ sĩ), in trong: William Theodore de Bary & John W. Chaffee (chủ biên), Neo-Confucian Education: The Formative Stage (Giáo dục Tân Nho học, giai đoạn định hình), Berkeley, University of California Press, 1989, tr. 151-185.

[9] Trong số này có nhiều tác phẩm viết về nhiều lĩnh vực đa dạng như triết học, lịch sử, tôn giáo, văn học, tiểu sử đã thất lạc. Chỉ còn lại một số hợp tuyển các tác phẩm của Chu Hy trong đó quan trọng nhất là:

- Chu Tử ngữ loại, biên soạn năm 1270 gồm 140 chương. Ấn bản hiện đại được sử dụng trong sách này là do Trung Hoa thư cục ấn hành, Bắc Kinh, 1986. Có thể tham khảo bản dịch một phần bằng tiếng Anh của Daniel K. Gardner, Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically (Học để trở thành Thánh nhân: tuyển dịch Chu Tử ngữ loại), Berkeley, University of California Press, 1990.

- Chu Tử văn tập, năm 1532, tập hợp thư từ, văn kiện, tiểu luận ngắn, thơ phú, v.v... gồm 121 chương. Được đưa vào ấn bản của Tứ bộ tùng san và của Tứ bộ bị yếu và được đổi tên thành Chu Tử đại toàn.

- Về Chu Tử toàn thư, biên tập năm 1714 theo chiếu chỉ và được sắp xếp thành 66 chương, tác phẩm này chỉ bao gồm một số trích đoạn chọn lọc từ Chu Tử văn tập và Chu Tử ngữ loại. Tái bản ở Đài Bắc, Nxb. Quảng học, 1977.

[10] Lưu ý rằng Ngũ Kinh, trừ Kinh Dịch, ít được các học giả thời Nam Tống, nhà Nguyên và nhà Minh quan tâm, và chỉ được ưu ái trở lại từ thế kỷ XVII, khi tư tưởng chính thống của Chu Hy bị phản đối.

Quan điểm của Chu Hy đối với các tác phẩm kinh điển phản ánh sự chuyển hướng quan tâm sang vấn đề hiện sinh, từ câu cách ngôn nổi tiếng của Trình Di, "Hàm dưỡng tu dụng kính, tiến học tắc tại trí tri" (*Hàm dưỡng nên dùng thái độ Kính, tiến học cốt làm cho cái biết được thấu đáo*) tới câu nói không kém phần nổi tiếng của Lục Tượng Sơn, "Học cẩu tri bổn, lục kinh giai ngã chú cước (*Học mà biết gốc, lục kinh đều ở dưới chân ta) (ý chỉ tâm tính, nguồn gốc đạo đức*)"[11]. Việc dùi mài kinh văn không chỉ nhằm đạt tri thức uyên bác, nó phải dẫn tới sự cải biến con người toàn diện:

> Khi đọc sách, không thể chỉ tập trung vào việc tìm cầu nguyên lý, ý nghĩa trên giấy, mà phải quay lại suy xét, tham cứu trên chính bản thân mình.[12]

Có thể nói rằng vai trò của Chu Hy thời Nam Tống cũng giống như Âu Dương Tu thời Bắc Tống, tham vọng của ông không nằm ngoài mục đích nhìn nhận lại toàn bộ truyền thống văn hóa. Nhưng

Chu Hy vượt qua bậc tiền bối của mình ở chỗ có đủ điều kiện tri thức để đạt được sự tổng hợp mới mẻ và sâu sắc về mối quan hệ giữa Trời và Người, không phải trong thuyết vũ trụ cảm ứng bị đánh giá là quá máy móc, mà trong một sự đồng bộ thật sự khiến cho mỗi cá nhân tự mình tu dưỡng để hoàn thành thiên mệnh. Công trình tổng hợp vừa có giá trị đạo đức, vũ trụ luận và kinh học này - vắn tắt là đánh giá lại Đạo - đã trở thành một chân trời tri thức không thể vượt qua trong suốt nhiều thế kỷ.

---

[11] *Xem Di thư 18, in trong Nhị Trình tập, tr. 188, và Lục Cửu Uyên tập 34, tr. 395.*

[12] *Chu Tử ngữ loại 11, tr. 192.*

Từ "học" Đạo đến "truyền" Đạo

Vào thế kỷ XII, đại diện cho trường phái *Đạo học* là một cộng đồng tích cực hoạt động xung quanh các bậc thầy như Chu Hy ở Phúc Kiến, Lữ Tổ Khiêm ở Chiết Giang, Lục Tượng Sơn ở Giang Tây hoặc cả Trương Thức (1133-1180) ở Hồ Nam[13]. Từ một tập hợp khá lỏng lẻo bao gồm những nhà tư tưởng đa dạng, dần dần hình thành một trường phái tư tưởng cuối cùng đã được nhà nước công nhận là chính thống vào giữa thế kỷ XIII và tồn tại đến đầu thế kỷ XX. Kèm theo hiện tượng này là ý thức ngày càng rõ rệt của tầng lớp học giả-quan lại rằng mình thuộc về một cộng đồng riêng biệt và tham gia vào một kế hoạch chung triển khai ở các "thư viện", nơi có những lễ nghi gắn kết các môn sinh. Rõ ràng lấy cảm hứng từ các ngôi chùa kiểu Thiền tông, đây là "những học viện của tư nhân hoặc bán tư nhân, nơi những bậc thầy có tiếng tăm tùy ý giảng giải về đạo đức và triết học, thường là diễn giải kinh điển. Những học viện này thường được biết đến với tên gọi phổ biến là thư viện. Nó gồm một tổ hợp các tòa nhà dùng làm nơi dạy học, có một thư viện[14]". Ảnh hưởng của Thiền tông còn thể hiện qua sự chú trọng đến hình thức truyền đạo qua thuyết giảng: "Cho đến nay, giới học giả chủ yếu dành thời gian để bình giải các văn bản kinh điển hoặc viết các bài khảo luận cá nhân, và luôn viện dẫn kinh văn. Một trào lưu khác đã trở nên thịnh hành vào thời nhà Tống: môn sinh của những triết gia tên tuổi ghi chép lại nội dung thảo luận với thầy của mình để công bố. Những lời hay được ghi chép lại (*ngữ lục*) này thể hiện quan điểm của những người thầy truyền tải cho học trò lời dạy của cổ nhân với lời lẽ cao siêu và hiểu rằng nếu diễn đạt quá cầu kỳ cũng dễ dàng dẫn đến cách hiểu

sai lệch[15]". Hơn cả việc dẫn chiếu đến phương thức truyền đạo của các bậc thầy Thiền tông, *ngữ lục* liên hệ đến các bậc thầy thời cổ đại, Khổng Tử và *Mạnh Tử*, chỉ có bài giảng truyền khẩu của họ mới được các học trò truyền lại; những ghi chép này đóng vai trò quan trọng trong hệ thống kinh sách Nho gia từ thời nhà Tống, đến mức trong phong trào do Lục Tượng Sơn khởi xướng, hình thức diễn đạt bằng văn bản hầu như bị bỏ qua.

---

[13] Xem Hoyt Cleveland Tillman, Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy (Diễn ngôn Nho giáo và uy thế của Chu Hy), Honolulu, University of Hawaii Press, 1992, nghiên cứu lịch sử phát triển của Đạo học với tư cách là "hội nhóm". Cộng đồng này một mặt khác với Tống học ("Lưỡng Tống Nho học", từ gọi chung phong trào phục hưng Nho giáo dưới thời Tống), mặt khác cũng khác với phái Trình-Chu hoặc Lý học, "trường phái Lý học", được Triều đình coi là chính thống vào năm 1241, cả ba phái này thường được gọi chung là "Tân Nho giáo" trong ngành Hán học phương Đông. Xem thêm chương 17, chú thích 14.

[14] Xem Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 110. Về các thư viện, xem Linda A. Walton, "The Institutional Context of Neo-Confucianism: Scholars, Schools, and Shu-yüan in Sung-Yüan China" (Bối cảnh thiết chế của Tân Nho gia: học giả, trường học và thư viện thời Tống-Nguyên), in trong De Bary & Chaffee, Neo- Confucian Education (Giáo dục Tân Nho gia) (đã dẫn ở chú thích số 8), tr. 457-492; và Academies and Society in Southern Sung China (Học viện và xã hội thời Nam Tống), Honolulu, University of Hawaii Press, 1999.

[15] Xem Julia Ching (cùng với Hans Kung), Christianisme et Religion chinoise (Thiên Chúa giáo và tôn giáo Trung Quốc), Paris, Nxb. du Seuil, 1991, tr. 101.

Từ cuối thế kỷ XI và trong suốt thế kỷ XII, trường phái "Đạo học" (道學) có xu hướng nhường chỗ cho "Đạo thống" (道統), theo mô hình chính thống (正統) của triều đình dựa trên thiên mệnh[16]. Như vậy, Chu Hy đã thiết lập một phả hệ phù hợp với tư tưởng của riêng ông về Đạo chứ không phải với các văn bản hay sự kiện lịch sử. Trong tác phẩm *Cận tư lục*[17], ông chỉ chọn ra trong số các tác gia thời Bắc Tống những người mà ông cho rằng đã khơi lại ngọn đèn của Đạo đã vụt tắt kể từ thời *Mạnh Tử*: Chu Đôn Di (người đã khai triển khái niệm Thái cực), Nhị Trình (đã nhìn nhận lại khái niệm Lý) và Trương Tái, không đề cập đến Thiệu Ung, người mà ông cho là chịu ảnh hưởng nặng nề của tư tưởng Đạo giáo và Mật tông. Điều đáng nói là, Nhị Trình được coi như đã được Chu Đôn Di truyền dạy về Thái cực Đồ thuyết - mặc dù họ chưa bao giờ nhắc đến hoặc công nhận Chu Đôn Di là sư phụ - và Trương Tái được xếp sau hai người cháu họ của mình. Chu Hy đã sắp đặt để ngầm thể hiện rằng quá trình truyền Đạo đã thăng hoa vào thời

của mình, không hề đề cập đến thầy mình là Lý Đồng cũng như những học giả cùng thời có ảnh hưởng lớn như Lục Tượng Sơn.

---

[16] Có lẽ thuật ngữ đạo thống đã được sử dụng lần đầu năm 1136, không lâu sau năm sinh của Chu Hy, có dẫn chiếu mang màu sắc chính trị đến các học giả thành Lạc Dương, bắt đầu từ Nhị Trình. Năm 1131, theo chiếu chỉ của vua, Trình Di đã được khôi phục danh dự sau khi bị phe Vương An Thạch trừng phạt cuối thời Bắc Tống. Về quá trình xây dựng "gia phả Đạo" từ thời Nam Tống, xem Thomas A. Wilson, Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China (Đạo thống: cấu trúc và vận dụng của truyền thống Nho giáo Trung Quốc thời đế chế văn kỳ), Stanford University Press, 1995.

[17] Cận tư lục là hợp tuyển nhằm mục đích giáo dục đạo đức cho độc giả, là một hình mẫu của thể loại này, tác phẩm được chỉnh sửa và sao chép nhiều lần, dẫn tới những hệ quả đáng kể, vì nó nhận được nhiều bình luận cho đến cuối thế kỷ XIX, kể cả ở Triều Tiên và Nhật Bản. Thành ngữ cận tư mượn từ sách Luận ngữ của Khổng Tử (XIX, 6): "Tử Hạ viết: Bác học nhi đốc chí, thiết vấn nhi cận tư, nhân tại kỳ trung hĩ (Học rộng mà chuyên tâm, hỏi điều thiết thực, nghĩ tới việc gần, đức nhân ở trong ấy vậy)!"

Cận tư lục từ lâu đã được coi là bộ sách tiền đề để nghiên cứu triết học thời nhà Tống, gồm nhiều ấn bản, nhất là của Diệp Thái (giữa thế kỷ XIII) và của Giang Vĩnh (1681-1762). Ấn bản sau này được dùng làm nền tảng cho ấn bản hiện đại của Tứ bộ bị yếu của Quảng Văn thư cục, Đài Bắc, 1972, cũng như bản dịch tiếng Anh của Chan Wing-tsit, Reflections on Things at Hand (Cận tư lục), New York, 1967. Ấn bản của Diệp Thái được dùng làm bản gốc cho bản dịch sang tiếng Đức của Olaf Graf, Djin-si lu. Die Sungkonfuzianische Summa (Cận tư lục Tống học đại toàn/Toàn thư về cái học đời Tống), tập 3, Tokyo, Sophia, 1953-1954. Cùng tác giả, xem Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus (Đạo và đức Nhân: nguyên nhân và tính tất yếu trong nhất nguyên luận triều Tống), Wiesbaden, Harrassowitz, 1970.

Thái cực, Lý và Khí hợp nhất

Khi giải thích những khái niệm đã được xây dựng từ một thế kỷ trước và làm sáng tỏ mối quan hệ giữa chúng, rõ ràng Chu Hy đã hoàn thành một công trình tổng hợp đáng nể, và có thể được coi như là Thomas d'Aquin của Trung Hoa. Trong khi ngay từ đầu Lục Tượng Sơn cố gắng tìm lại suối nguồn mà ông cho là Tâm, Chu Hy cả đời miệt mài cho đến khi nắm bắt được "nút thắt chính" giữa bản chất và sự vận động của Tâm. Ông đã tìm thấy điểm đồng quy này trong Thái cực (太 極), khái niệm cơ bản trong truyền thống Dịch và được Chu Đôn Di cải tiến, và cố gắng đối chiếu nó với khái niệm Lý, tinh hoa của triết học Nhị Trình. Thật vậy, cả hai khái niệm đều chỉ sự thống nhất trong đa dạng, nhưng nếu như cho rằng "Thái cực" mang hàm ý cái gì sinh ra từ một thể thống nhất

ban đầu đều có cùng một nguồn gốc, thì "Lý" lại có nghĩa là vạn vật đều tuân theo một nguyên lý duy nhất, nhờ đó chúng ta có thể đi từ cái đã biết đến cái chưa biết:

> Thái cực là Lý của Trời Đất và muôn vật. […] Thái cực chỉ là một chữ "Lý".[18]

Chu Hy quan niệm Thái cực là lý của vạn lý, hoặc "lý tối hậu" (mà Nhị Trình, vốn không bàn về Thái cực, gọi là "thiên lý"), đồng thời cũng là sự hợp nhất vạn vật trong Khí (氣). Thái cực chính là nơi hợp nhất giữa Lý và Khí, giữa hình nhi thượng và hình nhi hạ, giữa Một và nhiều, giữa "thể" và "dụng". Tuy nhiên, để nhìn nhận Lý và Khí như là khái niệm tuy hai mà một, trong đó Lý ở phương diện thể (體), Khí ở dụng (用)[19], Chu Hy chỉ có thể mượn khái niệm Thái cực, qua đó ông là người đầu tiên coi Chu Đôn Di đóng vai trò trung tâm:

> Thái cực chính là Đạo thuộc hình nhi thượng; Âm và Dương chỉ các sự vật cụ thể thuộc hình nhi hạ.[20]

> Giữa Trời và Đất, vừa có Lý vừa có Khí. Lý là Đạo thuộc hình nhi thượng, là gốc sinh ra vật. Khí là sự vật cụ thể của hình nhi hạ, là công cụ làm nên vật. Vì vậy, trong quá trình hình thành, con người và vạn vật ắt bẩm thụ Lý này, sau rồi có tính, ắt bẩm thụ khí này, sau rồi có hình dạng. Mặc dù tính và hình dạng không nằm ngoài thân thể, nhưng giữa Đạo và sự vật cụ thể, khác biệt rất rõ ràng, không thể nhầm lẫn.[21]

> Nếu nói từ hình nhi thượng, cái rỗng và tĩnh chắc chắn là thể, còn cái biểu hiện giữa muôn vật là dụng. Nếu nói từ hình nhi hạ, thì sự vật lại là thể, còn cái biểu hiện của lý là dụng. […] Giữa hình nhi thượng và hình nhi hạ, lại có khác biệt. Phải phân biệt được cái này là thể, cái kia là dụng rồi mới nói chúng có cùng nguồn gốc. Phân biệt được cái này là hình tượng còn cái kia là lý, rồi mới nói giữa chúng không có khoảng cách.[22]

Đoạn này thể hiện rõ ràng lời tựa của Trình Di trong Dịch truyện:

> Vô cùng vi diệu, ấy là Lý. Vô cùng hiển nhiên, ấy là sự vật. Thể và Dụng đều cùng một nguồn, giữa điều hiển nhiên và vi diệu không hề có khoảng cách.[23]

Thể và Dụng tạo thành hai mặt đối lập, giống như Âm và Dương, qua đó chúng ta có thể tập hợp các cặp phạm trù Trời/Đất, vi tế/

hiển lộ, v.v... Tuy nhiên, Chu Hy nhấn mạnh rằng đây không phải là các phạm trù khác nhau, mà là hai phương diện của cùng một thực tại tối cao chính là Đạo. Chẳng những không có thể nếu không có dụng hay ngược lại, mà còn có thể nói rằng thể chính là dụng có thể và dụng chính là thể có dụng:

> Thái cực tự nó bao hàm cái lý động tĩnh, nhưng không dùng động và tĩnh để phân biệt thể và dụng. Đại khái tĩnh là thể của Thái cực còn động là dụng của nó. Lấy ví dụ cây quạt: nó chỉ là một cây quạt; khi phe phẩy thì đó là dụng, khi để yên thì là thể. Khi để yên thì chỉ có một đạo lý; nhưng khi phe phẩy thì cũng chỉ có một đạo lý.[24]

Thể đối với dụng cũng như Lý đối với Khí:

> Trong thiên hạ, chưa từng có Khí mà không có Lý, cũng chưa từng có Lý mà không có Khí. [...] Nơi nào có Lý, ở đó có Khí, nhưng Lý là gốc. Cái gốc này không có trước sau gì có thể nói. Nhưng nếu nhất định phải truy về nguồn gốc thì phải nói là Lý có trước. Nhưng Lý lại không phải là một sự vật riêng biệt, nó tồn tại ở trong Khí. Nếu không có Khí thì Lý không thể nương tựa vào cái gì cả. [...] Làm sao biết được Lý có trước Khí có sau hay ngược lại? Đều không thể suy xét được. Nhưng dùng ý để đoán định, ta ngờ rằng Khí nương tựa vào Lý mà vận hành. Khi nào có Khí tụ lại thì Lý cũng ở đó. Đại khái, Khí có thể ngưng tụ tạo tác, thì Lý lại không có chủ đích, không có dự tính, cũng không có tạo tác.[25]

---

[18] Chu Tử ngữ loại 1, tr. 1-2.

[19] Xem David Gedalecia, "Excursion into Substance and Function: The Development of the T' i-Yung Paradigm in Chu Hsi" (Luận về thuyết thể và dụng của Chu Hy), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 24, 4 (1974), tr. 443-451.

[20] Bình giải của Chu Hy về Thái cực đồ thuyết, in trong Chu Đôn Di tập, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1990, tr. 3. Sự phân biệt giữa Đạo thuộc "hình nhi thượng" và các sự vật cụ thể thuộc "hình nhi hạ" cũng được đưa vào Hệ từ, Kinh Dịch (xem chương 11, chú thích 43).

[21] Đáp Hoàng Đạo Phu thư, Thư phúc đáp Hoàng Đạo Phu, in trong Chu Tử văn tập 58, ấn bản của Tứ bộ bị yếu, tr. 4b.

[22] Đáp Lữ Tử ước thư: Bức thư trả lời số 40 và 41 cho Lữ Tổ Khiêm, in trong Chu Tử văn tập 48, ấn bản của Tứ bộ bị yếu, tr. 16b-17b.

[23] *Đề từ Y Xuyên dịch truyện, in trong Nhị Trình tập, tr. 689.*

[24] *Chu Tử ngữ loại 94, tr. 2372.*

[25] *Chu Tử ngữ loại 1, tr. 2-3.*

Có thể thấy, trong cách hành văn còn do dự này một tư tưởng đang manh nha, nhưng rõ ràng sự phân biệt giữa Lý và Khí, giữa hình nhi thượng và hình nhi hạ, không bao giờ tương ứng với sự phân biệt đặc thù theo ngôn ngữ triết học phương Tây giữa siêu nghiệm và nội tại, giữa trừu tượng và cụ thể: Chu Hy đã chỉ ra rằng ở đó chỉ có một thực tại duy nhất được xem xét ở hai khía cạnh, thể và dụng. Thật vậy, Lý chứa đầy Khí mang tính thực thể đối lập hoàn toàn với tính không của Phật giáo mà Chu Hy cho rằng chỉ thuần túy là thể mà không hề có dụng. Đây chính là điểm bất đồng giữa Lục Tượng Sơn và Chu Hy khiến hai ông phải trao đổi thư từ trong giai đoạn 1188-1189 để tranh luận về câu nói mở đầu *Thái cực đồ thuyết* của Chu Đôn Di: "Vô Cực nhi Thái cực 無極而太極[26]".

---

[26] *Xem chương 17.*

"Thái cực" hay "Vô cực"?

Lục Tượng Sơn là người khơi mào cho cuộc tranh luận này khi cho rằng khái niệm "Vô cực", trích từ *Lão Tử Đạo đức kinh 28*, là một sự nhượng bộ không thể chấp nhận được đối với Đạo giáo. Đối với ông, sự phân chia thành Thái cực và Vô cực là không cần thiết, thậm chí là nguy hiểm, bởi vì Thái cực rất có thể bị thứ phủ định nó là Vô cực dẫn dắt xa rời Đạo. Thật ra họ Lục có ý chê trách quan điểm của Chu Hy, cho đến thời Chu Đôn Di, các học giả vẫn dùng Khí để giải thích Thái cực, Chu Hy không chỉ tán đồng quan điểm đó, mà còn dùng Lý để giải thích Thái cực, khiến cho nó có khả năng trở thành khái niệm siêu nghiệm. Còn với Chu Hy, sai lầm của Lục Tượng Sơn, cũng như của những tín đồ Phật giáo, chính là tách rời thể (Lý) và dụng (Khí): vì vậy cần thuyết phục đối phương là Vô cực (thể) không phải là thực thể tách rời và cao hơn Thái cực (dụng), mà chỉ là một cách gọi khác nhau của cùng một thể thống nhất. Chu Hy rõ ràng coi trọng cả khái niệm Thái cực lẫn Vô cực để bảo toàn sự bất - phân định, chỉ có vậy mới có thể duy trì khả năng tạo sinh và biến hóa không ngừng:

> Sở dĩ thầy Chu [Đôn Di] nói [Thái cực] là [Vô cực], chính bởi

> vì nó không có phương sở, không có hình trạng, là cái có trước vạn vật và hiện hữu cả sau khi vạn vật đã hình thành, tồn tại bên ngoài Âm Dương mà vẫn vận động bên trong chúng, nó quán thông toàn thể và có mặt ở khắp mọi nơi, có thể nói là ngay ở lúc sơ khởi không có âm thanh, mùi vị, ảnh hưởng vậy.[27]

"Vô thanh xú": việc gán thuộc tính này trong sự vận hành của Trời cho thấy nguyên lý đầu tiên của vạn vật trong sự bất định của cái tuyệt đối. Đấy chính là nguy cơ mà Lục Tượng Sơn đã cảm nhận được từ khái niệm "thiên lý" thuộc "hình nhi thượng", tách rời khỏi thế giới "hình nhi hạ", thuộc thực tại vũ trụ và con người. Đối với họ Lục, cái nguyên lý này mang nặng bóng dáng của Đạo giáo tách biệt với hành vi của con người. Thế nhưng, Chu Hy đã biện bạch rằng trong Vô cực và Thái cực có những giai đoạn riêng rẽ khi chuyển từ trạng thái ẩn sang hiện, và mọi nỗ lực của ông đều nhằm chứng minh rằng, trái với suy nghĩ của họ Lục, không có tính nhị nguyên bởi vì Vô cực chỉ là thực tại có trước sự vật, và Thái cực cũng chính là thực tại đó sau khi có sự vật.

> Khi đạo Lão nói về Hữu và Vô, là coi Hữu và Vô là hai thực thể riêng biệt; khi thầy Chu nói về Hữu và Vô, thì coi đó là một. […] Nói rằng "Vô cực mà Thái cực", cũng như nói về "vi của vô vi".[28]

---

[27] Chu Hy đáp Lục Cửu Uyên thư (5), Bức thư thứ 5 của Chu Hy gửi họ Lục, in trong Lục Cửu Uyên tập, tr. 553. Cụm từ "vô thanh vô xú" là trích dẫn mà Chu Hy rất thích từ sách Trung Dung, chương 33, sách này cũng trích dẫn Kinh Thi, số 235.

[28] Chu Hy đáp Lục Cửu Uyên thư (6), in trong Lục Cửu Uyên tập, tr. 555 và 558.

Như vậy, khái niệm Thái cực cho phép Chu Hy nhìn nhận ở phương diện vũ trụ học, chứ không chỉ đơn thuần là đạo đức, câu nói của Trình Di, "Lý chỉ có một, nhưng sự thể hiện bên ngoài lại vô cùng", được minh họa bằng hình ảnh ẩn dụ quen thuộc với các triết gia Trung Hoa là hạt giống:

> Chỉ có một lý này, muôn vật cùng chia sẻ coi nó là thể, trong muôn vật lại đều tự có lý riêng. […] Nhưng nói chung lại chỉ có một Lý bao quát khắp mọi nơi. Giống như một hạt giống sinh ra một mầm cây, mầm cây mọc ra bông hoa. Khi bông hoa kết quả, quả cho hạt giống thì lại

> quay trở về hình dạng ban đầu. Một bông lúa có một trăm hạt, mỗi hạt là một thực thể hoàn thiện. Lại đem một trăm hạt đi gieo thì mỗi hạt lại tạo ra một trăm hạt nữa. Cứ sinh sôi không ngừng như vậy, nhưng ban đầu chỉ là một hạt giống không ngừng phân chia. Mỗi sự vật đều có lý riêng, nhưng nói chung chỉ là một Lý.[29]

Mối quan hệ giữa bộ phận và toàn thể không chỉ được nhìn nhận như là sự hợp nhất giữa vạn vật vô cùng trong sự hài hòa của thế giới, mà còn như sự thống nhất của vũ trụ vĩ mô trong đó mọi sự vật là một vũ trụ vi mô. Điều này có nghĩa là Thái cực chứa đựng mọi sự vật trong một tổng thể, nhưng đồng thời mỗi một sự vật lại bao hàm Thái cực:

> Gốc chỉ là một Thái cực, nhưng muôn vật đều có bẩm thụ riêng, mỗi vật đều tự có một thái cực toàn vẹn. Giống như trăng trên trời, chỉ có một mà thôi, nhưng khi soi xuống sông hồ, thì đâu đâu cũng nhìn thấy, nhưng không thể nói rằng mặt trăng bị chia cắt.[30]

---

[29] *Chu Tử ngữ loại 94, tr. 2374.*

[30] *Chu Tử ngữ loại 94, tr. 2409.*

Hình ảnh mặt trăng gợi nhớ đến cách ví von của Hoa Nghiêm tông: Một đối với vạn cũng giống như mặt trăng với hình ảnh phản chiếu của nó xuống bao nhiêu sông ngòi, mỗi hình ảnh không chỉ phản chiếu mặt trăng mà là toàn bộ những hình ảnh phản chiếu khác. Nhưng phép đối chiếu này chỉ dừng lại ở đó, vì mục đích của Chu Hy không phải chứng minh rằng Một và vạn không hợp lại trong tính không của Phật giáo, mà trái lại, khẳng định sự thống nhất giữa thể và dụng, đó chính là nền tảng của toàn bộ tư tưởng Nho giáo thời nhà Minh về sự thống nhất giữa tri và hành.

Tâm, thiên lý và nhân dục là một

Về bản tính con người (*tính* 性), vấn đề cơ bản trong đạo đức Nho giáo, có nhiều quan điểm khác nhau từ thời *Mạnh Tử* và *Tuân Tử* cho đến các nhà tư tưởng thuộc trường phái Đạo học thời nhà Tống. Khi đó, Trình Di, người đưa Lý trở thành khái niệm cao nhất, đã nhìn nhận lại toàn bộ quan điểm của *Mạnh Tử* khi nhận thấy rằng mọi khía cạnh của Lý đều có ở Trời cũng như trong Tính

và Tâm (*tâm* 心) của chúng ta:

> Mạnh Tử nói rằng Tâm, Tính và Trời chỉ là một Lý duy nhất.[31]

Chu Hy đã thêm vào mô hình này khái niệm Thái cực mà ông cho rằng, trong phạm vi luân lý, là nguồn gốc của "nhân" (仁). Nếu như *Mạnh Tử* cho rằng Nhân thuộc về Tâm, và Trình Di cho rằng Nhân thuộc về Tính[32], khái niệm Thái cực (hợp nhất giữa thể và dụng) cho phép Chu Di nhìn nhận Tâm như là sự thống nhất giữa Tính (thể) và Tình (dụng):

> Tâm làm chủ thân thể. Cái mà nó coi là Thể là Tính, cái mà nó cho là Dụng là Tình.[33]

Chu Hy chỉ nhắc lại tư tưởng của Trương Tái, theo đó "Tâm là cái chi phối bản tính và cảm xúc", và của Trình Di cho rằng "Tâm là duy nhất, có lúc thì nói là thể, có lúc thì nói là dụng"[34]:

> Tính là cái chưa vận động, Tình là cái đã vận động; còn Tâm thì bao hàm cả đã vận động và chưa vận động. Như vậy, Tâm chưa lay động thì gọi là Tính, khi lay động thì gọi là Tình; ấy là cái mà [Trương Tái] gọi là "Tâm là cái chi phối bản tính và cảm xúc". Dục vọng là do Tình sinh ra. Tâm cũng như nước, Tính là nước ở trạng thái tĩnh, Tình thì như nước đang chảy và dục vọng là nước đang nổi sóng, nhưng song song đó nước thì có tốt có xấu. Dục vọng cũng có khi tốt, như khi "ta muốn đạt được điều nhân", có khi xấu thì tuôn thành những con sóng điên cuồng; đa phần những đợt sóng này sẽ hủy diệt thiên lý giống như nước làm vỡ đê, hủy hoại mọi thứ. Khi Mạnh Tử nói rằng "Tình có thể khích lệ làm điều thiện" là nói đến cái đoan chính của Tình, bắt nguồn từ Tính, không có điều gì là xấu vậy.[35]

---

[31] *Di thư 22A, in trong Nhị Trình tập, tr. 296.*

[32] *Xem Mạnh Tử VI A 11, và Di thư 18 in trong Nhị Trình tập, tr. 182.*

[33] *Chu Tử văn tập 56, ấn bản của Tứ bộ bị yếu, tr. 14b.*

[34] *Xem trích dẫn của Trương Tái ở chương 17, chú thích 89, và bức thư của Trình Di trả lời Lữ Đại Lâm, Y Xuyên văn tập 9, in trong Nhị Trình tập, tr. 609.*

[35] *Chu Tử ngữ loại 5, tr. 93-94. Câu nói "ngã dục nhân" (ta muốn đạt điều*

nhân) trích từ Luận ngữ của Khổng Tử, VII, 29; câu nói của Mạnh Tử, "tình khả dĩ vi thiện" (tình có thể khiến làm điều thiện) trích từ sách Mạnh Tử VI A 6. Việc so sánh tâm với nước là mượn ý của Trình Di, xem chương 18, chú thích 36.

Khác với Lục Tượng Sơn, người cho rằng Tâm và Lý tương đương với nhau, Chu Hy cho rằng trong Tâm, chỉ có Tính chính là Lý bởi vì nó được phú bẩm từ Trời. Lời mở đầu của sách *Trung dung*, "Thiên mệnh chi vị tính", được chú giải như sau:

> Tính là Lý vậy. Trời dùng Âm, Dương và Ngũ hành để hóa sinh vạn vật, vạn vật nhờ Khí mà thành hình dạng, mà Lý cũng ở bên trong.[36]

Do Chu Hy quan niệm bản tính chính là "thiên lý", hay nói cách khác chính là "nhân", sự thống nhất căn bản của tâm giúp lý giải khái niệm Nhân - mà trong triết học Nhị Trình được hiểu là Khí - ở góc độ Lý. Kế thừa quan điểm phổ quát được gói gọn trong câu nói của Trình Hạo, "Người có lòng nhân hòa hợp với Trời-Đất và vạn vật[37]", Chu Hy giải thích chữ *Nhân* là "Nhân là lý của sự yêu thương, là đức của tâm *(Nhân giả ái chi lý, tâm chi đức dã)*", tức là tâm của Trời-Đất sinh thành vạn vật, điều này cuối cùng lại đặt nền móng cho đạo đức Nho giáo trong phổ quát của Lý[38].

---

[36] Bình giải sách Trung dung, chương A, in trong Tứ thư chương cú tập chú, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, bộ "Tân biên Chư Tử tập thành", 1983, tr. 17.

[37] Xem chương 18, chú thích 58.

[38] Xem chú thích của Chu Hy về đoạn đầu sách Luận ngữ của Khổng Tử, Luận ngữ tập chú 1, in trong Tứ thư chương cú tập chú, tr. 48, và Nhân thuyết, in trong Chu Tử văn tập 67, ấn bản của Tứ bộ bị yếu, tr. 20a.

Theo Chu Hy, phải nhìn nhận Tâm như là điểm hội tụ của Lý (tức là bản tính do Trời phú) và Khí (độ tinh khiết ở mỗi người lại khác nhau). Thật vậy, Khí có nhiều cấp độ "tinh khiết và vẩn đục" khác nhau do khi đi vào mỗi người thì tùy mức độ vật dục che lấp trong mỗi người khiến cho Lý biểu lộ nhiều hay ít. Chính vì vậy mà trí khôn giữa người và động vật khác nhau, và giữa người với người cũng vậy[39].

Vấn đề của tất cả những nội dung khai triển mối quan hệ Lý/Khí (hay bản tính/cảm xúc) là nhận ra trong cùng một hoạt động, bản tính con người là duy nhất và là thiện do được Trời phú cho, và

mặt khác chúng ta cũng có khi làm việc ác. Làm sao để giải thích rằng tôi cần phải nỗ lực để tìm lại tính bản thiện của mình vốn thuộc về Lý? Thật ra cần xác lập sự tiếp nối giữa tính tự nhiên của Khí và Lý của đạo đức. Trước tiên, Tính ở đây là gì? Có phải là "khí chất chi tính" (氣質之性) mà Trương Tái và Nhị Trình nói đến, khí chất bẩm sinh của mỗi người khác nhau và có thể tốt, xấu hoặc vừa tốt vừa xấu? Hay đó chính là "thiên mệnh chi tính" (天命之性) hoặc "nghĩa lý chi tính" (義理之性)? Như vậy có khí chất chi tính thuộc Khí, và bản tính thuộc Lý. Nếu như khí chất chi tính là đặc điểm chung với các sinh vật và sự vật còn lại, thì đặc tính của mỗi người thuộc về bản tính. Qua đây có thể thấy sự khác biệt giữa *Mạnh Tử*, khi khẳng định "nhân chi sơ tính bản thiện" thì liên tưởng đến bản tính Trời phú, còn *Tuân Tử* nhấn mạnh điều ngược lại khi viện dẫn khí chất. Như vậy, chỉ khi xem xét đồng thời hai yếu tố Khí và Lý thì chúng ta mới có cái nhìn đầy đủ về bản tính của mình:

> Tính là Lý mà con người được phú bẩm từ Trời. Sinh mệnh là Khí mà con người được phú bẩm từ Trời. Tính thuộc hình nhi thượng, Khí thuộc hình nhi hạ. Sinh mệnh của con người và sự vật, không có gì là không có Tính, cũng không có gì là không có Khí. Nói về Khí, thì về khả năng nhận thức và vận động, người và vật chẳng có gì khác nhau; nhưng nói về Lý, thì loài vật há có thể nhận được sự phú bẩm Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí đầy đủ hay sao? Vì thế nên Tính của con người không có gì là không tốt, là tối linh trong muôn vật.[40]

---

[39] *Xem Chu Tử ngữ loại 4, tr. 65-66.*

[40] *Mạnh Tử tập chú VI A 3, in trong Tứ thư chương cú tập chú, tr. 326.*

Điều phân biệt con người với muôn loài, đó là con người có phản ứng có thể thay đổi tùy thuộc vào hiểu biết của họ. Cái Lý làm nên Khí của mỗi người chỉ là một phần của Thiên Lý, bằng con đường học hỏi, nó có thể thay đổi dần dần phản ứng tự nhiên của sự tư kỷ trong cá nhân mỗi người khi cái Khí của họ được mài giũa:

> Tính chỉ là Lý. Nhưng nếu không có khí Trời chất Đất thì Lý không có chỗ nương tựa. Nếu nhận được cái Khí sáng trong thì không bị ngăn che, Lý ấy thuận lợi biểu lộ ra ngoài. Nếu ít bị ngăn che, thì khi biểu lộ Thiên Lý thắng thế, nếu bị ngăn che nhiều thì lòng tư dục chiến thắng. Có

thể thấy cái Tính bản nguyên không có gì là không tốt.[41]

Ở đây, vấn đề mối quan hệ giữa nhân dục và thiên lý cần được nhìn nhận như là mối quan hệ giữa cái toàn thể với bộ phận và đối chiếu với học thuyết "Lý nhất nhi phân thù" của Trình Di, theo đó thực tại của vạn/cái nhiều và cái riêng (cái tôi với tất cả tính cá nhân và tư dục) cũng ngang hàng với tính toàn thể của Lý (đức tính).

---

[41] Chu Tử ngữ loại 4, tr. 66.

"Đạo tâm" và "nhân tâm"

Tâm vừa là Lý vừa là Khí, nhưng phải luôn nỗ lực dùng đạo đức thanh tẩy để có thể làm chủ Tâm. Như vậy, Chu Hy phải dùng lại cách phân biệt của Trình Di, giữa "Đạo tâm" (道心) và "nhân tâm" (人心). Khái niệm thứ nhất tương ứng với đức tính do Trời phú, mà Chu Hy định nghĩa là Lý; khái niệm thứ hai bao hàm khía cạnh tâm lý-khí chất của bản tính con người, gồm cảm xúc và ham muốn thuộc về Khí và mặc dù về thực chất không xấu, nhưng có thể trở nên ích kỷ nếu không được Đạo tâm kiểm soát[42].

---

[42] Sự phân biệt của Chu Hy giữa "tứ đoan" trong sách Mạnh Tử II A 2 (nhân, nghĩa, lễ, trí) là biểu hiện của Lý, và "thất tình" trong chương Lễ vận, Lễ ký (hỷ, nộ, ai, cụ, ái, ố, dục - vui, giận, buồn, sợ, yêu, ghét, ham muốn) là biểu hiện của Khí, đã được thảo luận sôi nổi vào thế kỷ XVI-XVII ở Triều Tiên trong cuộc tranh luận mang tên "Tứ đoan-Thất tình", xem Chu Tử ngữ loại 53, tr. 1296 và tiếp theo.

Tuy nhiên, không nên hiểu lầm rằng Đạo tâm là tốt còn nhân tâm là xấu[43]: Chu Hy có xu hướng tìm kiếm sự quân bình tinh vi giữa hai khái niệm này, làm sao để tránh nguy cơ từ xu hướng hành động thực dụng và xu hướng vô vi của Đạo giáo hoặc Phật giáo. Vấn đề ở đây là vừa "vững chân" trong thế giới con người và "tìm nơi neo đậu cho thân thể và tâm trí" trong thế giới tự nhiên. Dưới góc nhìn của Chu Hy, khước từ mọi quy chuẩn và tránh né bản chất tự nhiên đều nguy hiểm như nhau:

> Nếu chỉ chuyên thực hành nhân tâm mà không biết đến Đạo tâm, chắc chắn sẽ rơi vào sa ngã và sai lệch. Nhưng nếu chỉ giữ Đạo tâm mà muốn bỏ đi nhân tâm thì sẽ coi Tính và Mệnh là hai thực thể riêng biệt; như vậy cái được

gọi là Đạo tâm sẽ trống rỗng hư ảo, sẽ sa đà vào học thuyết Phật giáo và Lão giáo, đó không phải là điều sách [Ngu thư] chỉ dạy.[44]

Những "điều sách *Ngu thư* chỉ dạy" ý chỉ một đoạn chưa rõ tính xác thực, "Đại Vũ mô" thuộc *Kinh Thư*, trong đó có lời dạy của vua Thuấn truyền cho người kế vị mình là Hạ Vũ, người khai sinh ra triều đại nhà Hạ:

Nhân tâm duy nguy

Đạo tâm duy vi

Duy tinh duy Nhất

Doãn chấp quyết Trung.[45]

(Cái Tâm của người thì nguy ngập, cái Tâm của Đạo thì tinh vi; phải giữ cái Tâm của mình cho tinh thuần và chuyên nhất thì mới giữ được cái Trung).

---

[43] Đây là xu hướng có phần cực đoan của một số người theo trường phái Trình-Chu ở thế kỷ XII-XIII. Thomas Metzger đã phản đối cách trình bày sơ sài tính "nhị nguyên" trong tư tưởng của Chu Hy thể hiện qua sự đối kháng giữa Lý (= thiện) và Khí (= ác), xem Thomas Metzger, Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture (Vượt khó: Tân Nho gia và sự tiến bộ của văn hóa chính trị Trung Quốc), tr. 261-262, chú thích 210.

[44] Chu Tử ngữ loại 62, tr. 1488.

[45] Ba câu đầu thuộc sách Tuân Tử 21, dẫn một "kinh điển đã thất lạc", còn câu cuối từ Luận ngữ của Khổng Tử, XX, 1. Mức độ không xác thực của đoạn này, mà bản thân Chu Hy cũng hoài nghi, đã được Diêm Nhược Cừ (1636-1707) khẳng định dứt khoát vào thời nhà Thanh, xem chương 21.

Bốn câu huyền bí gồm 16 chữ này đã trở thành tôn chỉ của phong trào Tống Nho, được Trình Di diễn giải như sau:

Nhân tâm là tư dục nên dễ gặp nguy; mà Đạo tâm là Thiên lý, cho nên rất tế vi. Nên phải diệt lòng tư dục, thì Thiên Lý sẽ hiển lộ rõ ràng.[46]

Đối với khuynh hướng phân biệt Đạo tâm và nhân tâm mà bản thân cho là nguy hiểm, Lục Tượng Sơn cố gắng khôi phục lại ngọn nguồn của thiên lý trong nhân tâm vốn được coi là duy nhất:

> Đạo lý chỉ là đạo lý trước mắt, tuy nhìn thấy cảnh giới của Thánh nhân nhưng cũng chỉ là đạo lý trước mắt. […] Thuyết về thiên lý và nhân dục, tự nó là không ổn. Giả sử Trời là thiên lý còn người là nhân dục, thì Trời và người khác nhau. Điều này đại khái bắt nguồn từ đạo Lão. […] Đa phần những người chú giải đều coi nhân tâm là nhân dục, và Đạo tâm là thiên lý. Thuyết này không đúng. Tâm là duy nhất, con người sao có thể có hai tâm?[47]

---

[46] *Di thư 24, in trong Nhị Trình tập, tr. 312.*

[47] *Lục Cửu Uyên tập 34, tr. 395-396.*

Sự toàn vẹn của Tâm theo Lục Tượng Sơn

Nhằm chống lại cái mà ông cho là dẫn tới sự chia rẽ giữa Trời và Người, giữa thiên lý và nhân tâm, và chỉnh sửa lại mệnh đề của Trình Di, "Tính tức Lý" (性卽理), Lục Tượng Sơn đã tự mình đề ra quan niệm riêng mà sau này đã tóm lược tư tưởng của ông: "Tâm tức Lý" (心卽理):

> Đại khái, Tâm, chỉ có một Tâm vậy; Lý, chỉ có một Lý vậy. Cuối cùng mọi thứ đều quy về Một, ý nghĩa sâu xa này là không hai. Tâm này Lý này, thực không dung chứa cả hai.[48]

Theo Lục Tượng Sơn, toàn bộ thực tại nằm trong sự tròn vẹn và liên tục của Tâm:

> Bốn phương trên dưới gọi là "Vũ". Xưa qua nay lại không cùng gọi là "Trụ". Vũ Trụ chính là tâm ta, tâm ta chính là Vũ Trụ. Từ ngàn vạn đời trước, có bậc Thánh nhân xuất hiện, cùng Tâm ấy, cùng Lý ấy. Ngàn vạn đời sau, có bậc Thánh nhân xuất hiện, cùng Tâm ấy, cùng Lý ấy. Nơi bốn biển Đông, Tây, Nam, Bắc có Thánh nhân xuất hiện, cùng Tâm ấy, cùng Lý ấy. […]Mọi việc trong Vũ Trụ chính là việc trong phận sự của ta, việc trong phận sự của ta chính là mọi việc trong Vũ Trụ.[49]

---

[48] *Lục Cửu Uyên tập 1, tr. 4-5. Về mệnh đề của Trình Di, xem chương 18, chú thích 56.*

[49] *Lục Cửu Uyên tập 22, tr. 273. Theo tiểu sử, có lẽ họ Lục đã thốt ra những lời này khi mới 12 tuổi, xem Lục Cửu Uyên tập 36, tr. 483.*

Khác với Trình Di và Chu Hy, Lục Tượng Sơn không màng đến khái niệm bản tính, thứ rất khó hình dung nếu không dựa vào khái niệm thiên lý. Đối với ông, sự tròn vẹn của sự vật và tính bản thiện của con người là sẵn có, bẩm sinh, vốn có, và chỉ có thể lĩnh hội trực tiếp bằng trực giác. Khi trả lời thắc mắc của một môn sinh về sự khác biệt giữa "bản tính", "tài năng", "tâm", "tình", họ Lục chỉ trả lời rằng: "Tất cả đều là một, chỉ khác tên gọi". Rõ ràng, Lục Tượng Sơn không quan tâm đến vấn đề thuật ngữ: vấn đề sống còn nằm ở xung động của "mạch máu" "hoàn toàn thuộc về lòng nhân nghĩa"[50].

Bị phê phán là đã đồng hóa Lý với Đạo, Chu Hy đã phản bác đối phương khi lên án họ Lục chịu ảnh hưởng của Thiền tông trong Phật giáo. Ông nhận được sự ủng hộ của một trong những môn đồ xuất sắc nhất của mình là Trần Thuần (1159-1223), người đã liên hệ khái niệm Tâm của Lục Tượng Sơn với tư tưởng của Phật giáo về tâm thức51. Tuy nhiên, điều này cũng là một sự đả kích mạnh mẽ chứ không phải sự phê phán khách quan: thật ra họ Lục đã đi đến tận cùng học thuyết về tính bản thiện của *Mạnh Tử*, nhưng ông đã hùng hồn khẳng định "tư tưởng duy nhất", với vài phần thách thức:

> Điểm khác biệt trong học thuyết của ta với những người khác, chỉ là mọi thứ trong ta đều tự nhiên mà có, không hề thêm thắt gì. Tuy ta nói cả ngàn vạn lời, chúng cũng chỉ cho thấy những gì ở trong ta mà không tăng thêm gì. Gần đây có người nói về ta rằng: "Trừ câu nói [của Mạnh Tử mà họ Lục luôn trích dẫn khi cần] 'Trước tiên phải xây dựng thứ lớn lao' ra thì chẳng có gì hơn cả". Ta nghe xong đã nói: "Quả thực là như vậy!"[52]

[50] *Lục Cửu Uyên tập 35, tr. 444.*

[51] *Bắc Khê tự nghĩa, Tùng thư tập thành 1, tr. 9-10. Đây là từ điển chú giải rất hữu ích về các thuật ngữ và khái niệm thiết yếu trong Đạo học. Có một bản dịch tiếng Anh của Chan Wing-tsit, Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159-1223 (Giải thích thuật ngữ Tân Nho gia (Bắc Khê tự nghĩa) bởi Trần Thuần (1159-1223)), New York, Columbia University Press, 1986.*

[52] *Lục Cửu Uyên tập 34, tr. 400.*

Nhưng chúng ta phải thừa nhận rằng Lục Tượng Sơn đã bảo tồn sự toàn vẹn của Tâm nhưng lại không giải quyết vấn đề cái ác, và không bổ sung thêm gì nhiều so với học thuyết của *Mạnh Tử*, chỉ dừng lại ở chủ trương "Tính do Trời phú" và "Tâm ở trong mỗi người". Mặc dù thừa nhận hậu quả không mong muốn nếu Khí không thuần khiết, ông vẫn không cho đó là trở ngại lớn trong sự hợp nhất nhân tâm và thiên lý. Dựa trên quan điểm cho rằng "Chỉ cần suy ngẫm là nhận thức được [cái Lý]", ông đã khẳng định với một niềm xác tín trên tinh thần *Mạnh Tử*.

> Nghĩa và lý vốn có trong tâm con người, thực do Trời ban tặng, và không thể loại bỏ. Nếu có người để mình bị che lấp bởi sự vật đến mức làm trái với nghĩa và lý, đó là do họ không suy xét kỹ lưỡng. Chỉ cần thành tâm quay trở lại mà suy ngẫm, thì khả năng phân biệt tốt xấu và lựa chọn hành động của họ sẽ từ trạng thái ẩn tàng mà phát động, rõ ràng mà sáng suốt, quyết đoán không do dự.
>
> Người học ngày nay chỉ dụng tâm cho những điều vụn vặt mà không cầu thực học. *Mạnh Tử* đã nói: "Kẻ thấu hiểu lòng mình, sẽ biết được bản tính của mình; biết được tính, thì cũng biết được Trời (Tận kỳ tâm giả, tri kỳ tính dã. Tri kỳ tính, tắc tri thiên hĩ)". Tâm chỉ có một: tâm của ta, tâm của bạn bè ta, tâm của bậc thánh hiền cách đây hàng ngàn năm về trước, trong hàng ngàn năm sau lại có một bậc thánh hiền, tâm của họ cũng chỉ như vậy. Thể của tâm là cực kỳ lớn lao nếu có thể thấu hiểu được tâm của ta, là đồng nhất với Trời.[53]

---

[53] Lục Cửu Uyên tập 32 và 35, tr. 376 và 444. Câu nói của Mạnh Tử được trích từ sách Mạnh Tử VII A 1, xem chương 6, "Tính và mệnh".

Trái với học thuyết của Lục Tượng Sơn coi Tâm *là* Lý, Chu Hy quan niệm nhân tính là nơi hiển lộ thiên lý, vốn chỉ có thể biểu hiện đầy đủ thông qua nỗ lực tu dưỡng không ngừng của tâm trước sự tồn tại của những lực lượng xấu. Để làm được điều này, cần phải phân biệt Tâm và Tính. Tính chỉ là một cách diễn đạt khác để chỉ Lý, của cái "chưa phát tiết ra" (vị phát 未發), là cái thuộc "hình nhi thượng".

Ngược lại, Tâm mà Chu Hy - trái với Lục Tượng Sơn - coi là cái "đã phát tiết ra" (dĩ phát 已發), là cái thuộc "hình nhi hạ"[54]; phải nhìn nhận nó như là sự pha trộn giữa Lý và Khí - cái có thể làm nảy sinh cảm xúc, rất dễ chuyển biến thành "tư dục" chỉ có ở con

người.

Tóm lại, dưới góc nhìn của Chu Hy, Lục Tượng Sơn chỉ có thể bảo toàn được quan điểm Tâm về bản chất là Lý với điều kiện phải giữ được tính khách quan hoàn toàn để luôn đặt câu hỏi: khi ta nói "Tâm tức Lý", phải chăng ý ta là Tâm của ta là Lý, khi đó phải chăng sẽ có khả năng dẫn đến sự lừa dối hay không? Chính vì thế, Chu Hy luôn đi tìm các tiêu chuẩn, tham chiếu để xác minh giá trị của Lý: tìm hiểu ý định của Thánh nhân qua việc khảo chứng kinh điển, xem xét sự vật bên ngoài.

Theo quan điểm của Lục Tượng Sơn, Tâm là cái có trước và mọi sự vật hiện tượng đều quy về nó: "Lý đầy ắp trong vũ trụ là trong Tâm của con người[55]". Theo Chu Hy, quan điểm cho rằng Tâm là tối thượng, là khởi điểm ban đầu, sau đó phải tìm cái tinh túy trong quá trình tu dưỡng đạo đức, bao gồm quay về với nội tâm và giao tiếp với thế giới bên ngoài. Nếu như họ Lục nhìn nhận Tâm ở góc độ phi thời gian, phi lịch sử, trong quan điểm nhân học-vũ trụ học, thì Chu Hy lại không tin vào những thứ gọi là thiên bẩm, tiền định. Ông chưa bao giờ xao nhãng lý tưởng lịch sử và tông chỉ văn hóa mà Nho gia đã đặt ra.

---

[54] Về toàn bộ các khái niệm này, xem chương 11, chú thích 41 và 43.

[55] Lục Cửu Uyên tập 34, tr. 423.

Tâm pháp

Khác với nhìn nhận của Lục Tượng Sơn, Chu Hy coi Đạo tâm và nhân tâm đều là một, xem xét ở hai khía cạnh: khía cạnh đạo đức gắn liền với thiên lý, và khía cạnh sinh học gắn với bản năng thuần túy. Tuy nhiên, ở Chu Hy và Trình Di đều thể hiện ý chí kiểm soát, do ý thức được nguy cơ sa ngã thường trực. Hình ảnh ẩn dụ của *Mạnh Tử* về hiện tượng nước chảy xuống chỗ trũng cũng tự nhiên như bản tính con người hướng thiện đã mang ý nghĩa khác với Chu Hy, ông so sánh Tâm giống như nước dễ bị vẩn đục bởi những điều xấu xa[56]. Chắc hẳn quan niệm tiêu cực bao phủ lên tinh thần lạc quan của *Mạnh Tử* là do ảnh hưởng của cả *Tuân Tử* và Phật giáo[57]:

> Tâm gọi là chủ tể. Tâm là chủ cả khi động lẫn khi tĩnh - chứ không phải khi tĩnh thì không có tác dụng, đến khi động làm chủ tể. Nói chủ tể, tức là nó luôn tự tại trong cái

> thể hỗn độn. Tâm làm chủ Tính và Tình, nhưng không phải lẫn lộn với Tính và Tình thành một vật không thể phân biệt được.[58]

Nỗi trăn trở về một "chủ tể" đứng đầu muôn vật như vậy cũng gợi nhớ đến ý niệm mà Vương Bật đã xây dựng từ thế kỷ III khi ông tiếp thu từ *Trang Tử* và *Mạnh Tử* khái niệm "bất động tâm" (不動心) bất chấp tác động của ngoại cảnh59. Còn Chu Hy đề cập đến một "định lý" nhờ đó mà con người có thể đối diện với "sự hỗn loạn của vạn biến thiên". Phương pháp tu tâm cần thiết để đạt tới sự quân bình nơi nhân tâm có thể kết hợp với Đạo tâm được gọi là "tâm pháp" (心法), từ mượn của Phật giáo và Đạo giáo. Trong sách *Trung dung*, Trình Di đã nhận ra khái niệm "tâm pháp được truyền thụ từ thời Khổng Tử", ám chỉ một đoạn từ đầu sách có nói đến việc "người quân tử đặc biệt thận trọng khi chỉ có một mình (*cố quân tử thận kỳ độc dã*)"[60].

---

[56] Xem đoạn trích trong sách Chu Tử ngữ loại 5 đã dẫn ở chú thích 35.

[57] Về ảnh hưởng của Phật giáo đối với quan niệm Nho giáo về bản tính con người, xem Thomas Metzger, Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture (Vượt khó: Tân Nho gia và sự tiến bộ của văn hóa chính trị Trung Quốc), tr. 262-263, chú thích 222.

[58] Chu Tử ngữ loại 5, tr. 94. Xem phần trên ở chú thích 33 và 34.

[59] Ý niệm "nội tại chủ tể" (chủ tể bên trong) trong tư tưởng Trung Quốc thời cổ đại, xem Donald J. Munro, The Concept of Man in Early China (Quan niệm về Người ở Trung Quốc thời cổ đại), Stanford University Press, 1969, tr. 59-64 và 89.

[60] Ngoại thư 11, in trong Nhị Trình tập, tr. 411. Về câu trích trong sách Trung dung, chương 1, xem chương 6, "Trung và Thành".

Như vậy, trong tư tưởng của Chu Hy, Tâm được coi trọng không chỉ bởi vì nó là "bản thể" (本體) mà còn vì nó được "phát dụng" thông qua kinh nghiệm cụ thể (*phát dụng* 發用). Điều này đòi hỏi phải có "công phu" (功夫) thể hiện qua nhiều phương thức tu dưỡng trong đó có tĩnh tọa và trí tri (suy ngẫm về sự hiểu biết), chắc chắn có sự tiếp thu từ Đạo giáo và Phật giáo. Phương pháp *tĩnh tọa* 靜坐 (nghĩa chữ là "ngồi trong tĩnh lặng") rõ ràng lấy cảm hứng từ phương thức "ngồi mà quên hết mọi việc" (tọa vong 坐忘) của *Trang Tử* và "tọa thiền" (坐禪) của Thiền tông[61]. Vì thế mà sư phụ của Chu Hy là Lý Đồng "thường thanh lọc tâm trí bằng cách tĩnh tọa để có thể trải nghiệm trạng thái khi cảm xúc mừng, giận, buồn, vui chưa biểu lộ ra. Và về sau ông hiểu rằng trạng thái này

chính là nền tảng cho mọi thứ trên thế giới này62". Và phương pháp như sau:

> Ngồi yên, bắt tréo chân, mắt nhìn về phía chóp mũi. Chú tâm vào phần bụng dưới rốn. Một lúc lâu sau, sẽ thấy cơ thể ấm lên, tức là dần dần thấy được công hiệu [của phương pháp này].[63]

Như vậy phải làm sao để Tâm có thể "thức Lý", như thuật ngữ mà Nhị Trình đã sử dụng:

> Lúc nhàn hạ có thể đọc sách, lại ngồi tĩnh tọa, điều này giúp cho tịnh tâm, hơi thở điều hòa và thấy được đạo lý dần dần trở nên sáng tỏ.[64]

---

[61] Về khái niệm "ngồi mà quên hết mọi việc" (tọa vong) của Trang Tử, xem chương 4, "Giữ tinh khí"; về phương pháp tọa thiền (zuochan, tiếng Nhật là zazen) của Thiền tông, xem chương 16, chú thích 45. Về phương pháp "tĩnh tọa" thời nhà Tống và Minh, xem Jacques Gernet, "Techniques de recueillement, religion et philosophie: A propos du jingzuo néoconfucéen" (Phép tĩnh tư, tôn giáo và triết học: luận về "tĩnh tọa" của Tân Nho gia), được đăng lại trong L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 280-302; và Rodney L. Taylor, "The Sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind Cultivation (Đốn ngộ/tiệm ngộ và sự tu tâm của Tân Nho gia)", in trong The Religious Dimensions of Confucianism (Những chiều kích tôn giáo của Nho gia), Albany, State University of New York Press, 1990, tr. 77-91.

[62] Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 287. "Trạng thái mừng, giận, buồn, vui chưa biểu lộ ra" liên hệ đến sách Trung dung, chương 1, xem chương 6.

[63] Đáp Hoàng Tử Canh (Trả lời Hoàng Tử Canh), (bức thư thứ 8) in trong Chu Tử văn tập 51, Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 291-292.

[64] Chu Tử ngữ loại 11, Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 290. Phương thức "tĩnh tọa" đi kèm bài tập điều hòa hơi thở mà Chu Hy từng viết trong tác phẩm Điều tức châm.

Phương pháp "tĩnh tọa" đưa đến nhiều trải nghiệm có thể coi là thần bí vì nó giúp khôi phục lại bản tính, "vị phát", tức là trước khi tâm chưa biểu hiện ra dưới dạng ý muốn, suy nghĩ hay tình cảm. Nhưng Chu Hy tránh sa đà vào khuynh hướng tĩnh mịch của những tín đồ Đạo giáo và Phật giáo khi nhấn mạnh rằng kể cả khi tĩnh lặng tuyệt đối cũng không tách rời hoạt động chân chính của một nhà Nho:

> "Lay động nhỏ tức là cái động chưa thể nhận biết": cái động chưa thể nhận biết là động ở trạng thái ban đầu, có thể thấy được đúng sai, thiện ác vậy. [...] Khởi đầu có thể khó nhận biết như một cọng lông bay vụt qua, nhưng quan sát lâu dài thấu đáo thì dần dần sẽ thấy ngày càng rộng lớn và tự nhiên có Đạo lý biểu lộ ở đấy. Thời điểm "lay động nhỏ" này chính là lúc phân ra thiện ác vậy. Một khi đã sáng rõ được điều này thì mới xét đến cùng sự vật rồi hiểu biết thấu đáo; hiểu biết thấu đáo thì suy nghĩ mới chân thành; suy nghĩ chân thành thì tâm mới đoan chính và thân mới được tu dưỡng, từ đó mới chỉnh đốn được gia tộc, cai trị đất nước và khiến thiên hạ thái bình.[65]

Chu Hy đã bác bỏ tư tưởng hòa hợp tín ngưỡng theo đó không có sự khác biệt căn bản giữa lòng nhân trong Nho giáo và lòng từ bi của Phật giáo, và điểm khác biệt duy nhất có lẽ nằm ở khía cạnh ứng dụng, Phật giáo không coi trọng thực tiễn. Đối với những ai muốn tìm lại nguồn cảm hứng Nho giáo đích thực, sự phân biệt giữa nguyên lý tối hậu và tu dưỡng đạo đức như vậy là không thể chấp nhận được. Chỉ có thể đạt đến sự hợp nhất hoàn toàn với Lý - Cảnh giới Thánh nhân - bằng cách thực hành đạo đức cụ thể, hằng ngày và thường xuyên. Vì vậy, đối với những ai chưa đạt tới trí tuệ Thánh nhân thì phải chuyên tâm học hỏi nguyên lý cả ở bên trong lẫn bên ngoài bản thân.

---

[65] Chu Tử ngữ loại 94, tr. 2394. Về "cơ vi" (lay động nhỏ), xem chương 11, chú thích 34. Phần cuối của đoạn văn này lấy ý từ sách Đại học, xem chương 2, chú thích 16.

"Cách vật và trí tri"

Nếu như Lục Tượng Sơn chọn quay về ngọn nguồn của triết học *Mạnh Tử*, khả năng tu tâm dưỡng tính không ngừng và tìm lại sự thống nhất sơ khởi với quyền năng vũ trụ, thì Chu Hy tìm cầu chân lý ở ngoài tâm. Vì thế ông rất coi trọng "cách vật". Tiếp nối Trình Di, ông cắt nghĩa mệnh đề này trong sách *Đại học* nghĩa là "thấu triệt" sự vật để tìm ra thiên lý[66]. Từ đó ông đã mô tả phương pháp tu thân để có được trải nghiệm thần bí, có thể sánh với sự giác ngộ trong Phật giáo:

> Câu nói "Trí tri tại cách vật" có nghĩa là muốn đạt tới cùng sự hiểu biết của ta, thì ta phải xét tới cùng cái Lý của sự vật. Đại khái, nói về sự linh thông trong lòng người thì

> không ai không có hiểu biết, mà muôn vật trong thiên hạ thì không gì không có Lý, chỉ có Lý là vô cùng nên sự hiểu biết cũng là vô cùng tận vậy. Vì thế nên sách Đại học ngay từ đầu đã dạy người học, phàm là muôn vật trong thiên hạ thì không có gì không dùng cái Lý mà mình biết để xem xét tới cùng, để mong đạt được sự hiểu biết tột cùng. Đến khi cố gắng đã lâu thì đến một ngày sẽ bỗng nhiên thấu suốt mọi lẽ, thì mọi biểu hiện trong ngoài tinh thô của mọi vật không gì là không biết; mà cái toàn thể đại dụng của tâm ta thì không gì không sáng rõ. Đó gọi là "cách vật", đó gọi là "trí tri".[67]

Hiển nhiên, sự hiểu biết đó không nên được hiểu theo ý nghĩa kinh nghiệm và khách quan: mà đây là một sự "cùng-tạo sinh" giống như sự trực quan tức thì. Về khái niệm quan sát nguyên lý sự vật, nó gợi lên một phương pháp tu dưỡng đạo đức chỉ có thể thành tựu qua quá trình tích lũy, mặc dù quá trình tu dưỡng nội tâm đôi khi có thể đạt tới sự đốn ngộ. Trong lời tựa cho sách *Đại học,* Chu Hy đã vạch ra con đường tiệm tiến và không ngại so sánh với "tam vô lậu học" [Giới - Định - Tuệ] và bát chính đạo trong học thuyết của Phật giáo. Đạo lý "tu kỷ trị nhân" (修己治人) yêu cầu mỗi cá nhân phải tự sửa mình trước rồi mới tính đến chuyện cải biến xã hội. Chu Hy đã dày công phân biệt quá trình tích lũy bồi đắp này với sự đốn ngộ trong Thiền tông, kế thừa đầy đủ học thuyết của *Mạnh Tử*, ông nhấn mạnh quân vương phải có trách nhiệm đảm bảo mọi người đều được đi học nhờ vào hệ thống trường học từ kinh thành cho đến nông thôn. Về điểm này, ông bất đồng với Trần Lượng (1143-1194) và Diệp Thích (1150-1223), những người coi trọng hiệu quả thực tế và coi trọng kinh tế, xã hội và chính trị, kế thừa phong trào Tân pháp của Vương An Thạch, nhân vật mà Chu Hy ghét cay ghét đắng[68].

---

[66] Về cách diễn giải của Trình Di, xem chương 18, chú thích 33. Xem William E. Hocking, "Chu Hsi's Theory of Knowledge" (Lý thuyết về tri thức của Chu Hy), Harvard Journal of Asiatic Studies, I (1936), tr. 109-127; và D. C. Lau, "A Note on Ke Wu" (Thử bàn về Cách vật), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Báo cáo nghiên cứu Đông phương học và châu Phi), 30 (1967), tr. 353-357.

[67] Bình giải về tiết thứ 5 của sách Đại học, Đại học chương cú, in trong Tứ thư chương cú tập chú, tr. 6-7.

Chu Hy đã biên tập lại nội dung Đại học để làm thành một tác phẩm đáng nhớ: ngoài việc chia các chương thành phần "Kinh" (sáu chương cuối) và phần "chú" (bốn chương đầu tiên), ông bổ sung thêm một chương thứ năm để giải thích cách hiểu của ông về khái niệm "cách vật" và "trí tri". Về chủ đề này, có

thể tham khảo Daniel K. Gardner, Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon (Chu Hy và Đại học: suy ngẫm của Tân Nho gia về kinh điển Nho gia), Harvard University Press, 1986.

[68] Tranh luận giữa Chu Hy và Trần Lượng về quốc sự được thể hiện qua thư từ, xem Chu Tử văn tập 36. Xem Hoyt Cleveland Tillman, Utilitarian Confucianism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi (Chủ nghĩa công lợi của Nho gia: sự khiêu chiến của Trần Lượng đối với Chu Hy), Harvard University Press, 1982. Về Diệp Thích, xem Winston W. Lo, The Life and Thought of Yeh Shih (Diệp Thích, cuộc đời và tư tưởng), Hong Kong, Chinese University Press, 1974.

Đối với Chu Hy, lễ nghi là "hình thức biểu hiện bên ngoài của thiên lý", tức là lòng nhân. Trái với quan niệm của *Tuân Tử*, Lễ không còn là trọng tâm nữa nhưng vẫn thực hiện chức năng giáo dục và xã hội. Về vấn đề này, Chu Hy có phần lo lắng cho tình trạng đạo đức trong xã hội nên tích cực phổ biến rộng rãi lễ giáo trong gia đình và trường học. Các sách *Chu Tử gia lễ và Tiểu học*, dù phần lớn do các tác giả khác thu thập, vẫn đóng vai trò tiên phong trong việc truyền bá đạo đức Nho giáo ra toàn xã hội, từ thời nhà Tống đến nhà Thanh[69].

Đặc điểm này trong sự nghiệp của Chu Hy cho thấy xã hội Trung Quốc từ thế kỷ XI trở về sau nặng về nề nếp với rất nhiều "hương ước", tập hợp các phép tắc đạo đức nhằm mục đích "kêu gọi làm điều thiện, cùng nhau sửa chữa sai lầm, đối xử với nhau theo lễ, tương trợ nhau lúc khó khăn"[70]. Theo Jacques Gernet, mô hình này cũng khá giống với châu Âu vào thế kỷ XVI-XVIII, "người ta tiến hành đưa quy tắc vào đời sống, truyền bá Cơ Đốc giáo cho quần chúng và bắt họ phải tuân thủ nghiêm ngặt chuẩn mực đạo đức. Từ thế kỷ XI-XII, sức ép xã hội gia tăng nhằm vào phụ nữ, thanh niên, và nói chung là tầng lớp bị trị[71]". Kỷ cương đạo đức dưới thời nhà Tống, dựa trên trường phái triết học Trình-Chu, đồng thời đưa ra quan niệm tuyệt đối là bề tôi phải trung thành với vua và người vợ phải thủ tiết với người chồng quá cố: "Liệt nữ không lấy hai chồng, trung thần chẳng thờ hai vua[72]", lời của Tư Mã Quang.

---

[69] Về gia lễ, xem Hui-chen Wang Liu, "An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action" (Phân tích tộc ước gia quy: thực tiễn của lý luận Nho gia), David S. Nivison & Arthur F. Wright (chủ biên), Confucianism in Action (Nho gia trong hành động), Stanford University Press, 1959. Xem thêm Patricia EBREY, Chu Hsi's Family Rituals (Chu Hy gia lễ), Princeton University Press, 1991.

[70] Xem Monika Ubelhor, "The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the

Sung and its Educational Significance" (Hương ước triều Tống và nội hàm giáo dục), in trong De Bary & Chaffee, Neo-Confucian Education (Giáo dục của Tân Nho gia), tr. 371-388. Các hội này làm rối loạn mô hình kế thừa từ xưa gọi là Bảo giáp, tổ chức dân binh để kiểm tra và giám sát lẫn nhau bằng cách tập hợp các hộ dân lại thành các đơn vị gồm từ 10 tới 100 gia đình, mỗi đơn vị có người đứng đầu. Ai có hiểu biết sơ lược về tổ chức xã hội Trung Quốc thời Cộng sản thế kỷ XX sẽ thấy có một số điểm tương đồng!

[71] Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 260.

[72] Tư trị thông giám 291, Đài Bắc, Văn Quảng xuất bản xã, 1972, tr. 9511. Về Tư Mã Quang, xem chương 17 "Các yếu nhân - nhà hoạt động dưới thời Bắc Tống (960-1127)".

Tiệm ngộ và đốn ngộ, tri và hành

Mặc dù có sự bất đồng sâu sắc giữa những đệ tử kế thừa nguyên vẹn học thuyết của hai ông, Chu Hy và Lục Tượng Sơn về cơ bản vẫn cùng theo thuyết nhất nguyên luận, coi thế giới là một thực thể bất khả phân và hiện diện đầy đủ trong từng bộ phận của nó. Điểm dị biệt giữa hai ông nằm ở cách thức nhìn nhận sự nhất thể này. Theo Chu Hy, khi phủ nhận cái ác và bám víu vào cái toàn vẹn đầy đủ của Tâm mà không "tìm hiểu đến cùng cái Lý", Lục Tượng Sơn đã thiếu phương tiện để xem xét toàn diện mối quan hệ giữa hai khái niệm đó. Ngược lại, do quá chú trọng đến sự khác biệt giữa các ác và cái Lý, Chu Hy có nguy cơ "tách rời Tâm và Lý thành hai thực thể riêng biệt" và như vậy sẽ không thể hợp nhất hai yếu tố này với nhau.

Sau khi hai ông qua đời, cuộc tranh luận sôi nổi giữa hai người sáng lập chuyển biến thành cuộc đối đầu gay gắt giữa hai trường phái, Lý học (理學) và Tâm học (心學). Nếu như phái Lý học đặt "đạo vấn học" (道問學) lên hàng đầu, thì phái Tâm học được cho là nhấn mạnh "tôn đức tính" (尊德性)[73]. Hai khái niệm này, được vay mượn từ sách Trung dung, được Chu Hy bình giải như sau:

> Tôn đức tính, tức là cách thức tồn dưỡng tâm đạt đến sự vĩ đại của bản thể Đạo [đạo thể]. Đạo vấn học, tức là cách để đưa sự hiểu biết lên đến tột cùng [trí tri] mà thấu suốt hết những sự vi diệu của bản thể đạo. Đó chính là hai đầu mối lớn để tu dưỡng đạo đức và củng cố Đạo.[74]

Ở đây, có lẽ Chu Hy muốn tổng hợp một cách hài hòa nhất hai nguyên lý học tập và tu dưỡng đạo đức mà theo ông là hai mệnh đề gắn liền với nhau như đôi cánh chim hoặc hai bánh của một cỗ

xe. Đây chính là một con đường tự hoàn thiện để trở thành Thánh nhân không hơn không kém. Khi nhấn mạnh thực hành phải đi đôi với tri thức, phương pháp của Chu Hy mang tính tuần tự, dù bị Lục Tượng Sơn chỉ trích là "chi li" vì họ Lục đề cao bản tính đạo đức Trời phú:

> Nếu không biết tôn đức tính, thì làm sao dám nói tới việc theo đuổi con đường đạo vấn học?[75]

Chu Hy đã nhận thấy bóng dáng của sự đốn ngộ trong Thiền tông mà họ Lục đã chuyển tải dưới danh nghĩa là lời giáo huấn của Nho học, như thể một người bán muối lậu tìm cách ngụy trang muối bằng cách phủ cá khô lên trên[76]. Cuộc tranh luận này đào sâu mâu thuẫn trong sách Luận ngữ của Khổng Tử, khi đặt ra cùng lúc hai yêu cầu: mở rộng tri thức, kinh nghiệm và khả năng liên kết chúng với yêu cầu đạo đức[77]. Nhưng đồng thời, với việc vay mượn khái niệm của Phật giáo, mâu thuẫn ở đây nảy sinh giữa quá trình trau dồi đạo đức qua tích lũy từng bước và sự đốn ngộ[78]. Như vậy ở đây có hai quan niệm khác nhau về sự giác ngộ, tùy theo việc nó đạt được bằng trí tuệ hay trực giác. Theo Chu Hy, trong quá trình tu dưỡng đạo đức không thể bỏ qua việc mở rộng tri thức:

> Tri và hành, hai cái cùng phải có, như có mắt mà không có chân thì không đi được, có chân mà không có mắt thì không thấy gì. Luận trước sau thì tri là trước, luận nặng nhẹ thì hành là nặng.[79]

---

[73] Những người kế thừa học thuyết của Chu Hy và Lục Tượng Sơn đến thời nhà Minh và Thanh đã nhấn mạnh đến sự đối địch giữa hai ông; xem câu chuyện đầu tiên về Đạo học, Tống Nguyên học án của Hoàng Tông Hy (1610-1695), xem chương 17, chú thích 5, và chương 21.

[74] Thư hồi đáp Tôn Kính Phủ, in trong Chu Tử văn tập 63, ấn bản của Tứ bộ bị yếu, tr. 19a. Dẫn chiếu đến Trung dung, chương 27.

[75] Lục Cửu Uyên tập 34, tr. 400.

[76] Xem Chu Tử ngữ loại 124, tr. 2978.

[77] Xem chương 2.

[78] Xem bài báo của Rodney L. Taylor, đã dẫn ở chú thích 61.

[79] Chu Tử ngữ loại 9, tr. 148.

Chính sự kết hợp giữa tri và hành là đối tượng suy ngẫm của

những người kế thừa học thuyết của Chu Hy, mà nổi bật nhất là Vương Dương Minh vào thời nhà Minh. Chính nhờ sự tổng hợp dựa trên nghiên cứu sách vở và trí tuệ của Chu Hy, cùng những đóng góp của ông cho truyền thống kinh văn và việc nghiên cứu đào sâu tư tưởng của những kinh sách này khiến cho học thuyết của ông có sức sống lâu dài so với những đối thủ cùng thời. Từ giữa thế kỷ XIII, tư tưởng của Chu Hy đã được coi là chính thống và bắt đầu được truyền bá ở mọi vùng đất "chịu ảnh hưởng của văn minh Trung Hoa", đặc biệt là Triều Tiên và Nhật Bản là hai nơi mà tư tưởng này nở rộ[80]. Năm 1241, khi người Mông Cổ tiến sát đến đất của người Nữ Chân ở phương Bắc, triều đình Nam Tống do vội vàng tìm kiếm một nền tảng ý thức hệ chính thống, đã chính thức công nhận trường phái Đạo học thông qua việc đưa tượng của những nhân vật đại diện trường phái này vào thờ ở Văn Miếu, đồng thời khuyến khích nghiên cứu các tác phẩm và bình giải của những nhân vật này. Nhưng triều đại nhà Tống không tránh khỏi bị tiêu diệt dưới vó ngựa Mông Cổ. Người Mông đã lập nên triều đại nhà Nguyên ở phía Bắc Trung Hoa, chọn kinh đô là Đại Đô (nay là Bắc Kinh, "kinh đô phương Bắc"), nơi mà nhà thám hiểm Marco Polo (1254-1324) đã lấy làm thán phục khi được diện kiến hoàng đế Hốt Tất Liệt (ở ngôi 1260-1294)[81]. Chính nhờ chiếu chỉ của hoàng đế Nhân Tông triều nhà Nguyên mà Tứ thư tập chú của Chu Hy đã được đưa vào nội dung các kỳ khoa cử, trở thành tư tưởng chính thống mới tồn tại qua sáu thế kỷ cho đến khi được xóa bỏ hẳn khỏi hệ thống thi cử vào năm 1905.

---

[80] Chủ yếu là học giả Tân Nho học người Triều Tiên tên là Lý Hoảng (1501-1570), về học giả này, xem Michael C. Kalton, To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye (Truy cầu trở thành Thánh nhân: mười đồ hình về sự học Thánh nhân của Lý Thoái Khê), New York, Columbia University Press, 1988. Xem thêm William Theodore de Bary & Jahyun Kim Haboush, The Rise of Neo-Confucianism in Korea (Sự trỗi dậy của Tân Nho học ở Triều Tiên), New York, Columbia University Press, 1997. Về ảnh hưởng của Tống Nho đến Việt Nam, xem Alexander B. Woodside, Vietnam and the Chinese Model (Việt Nam và mô hình Trung Quốc), Cambridge University Press, 1988.

[81] Xem John D. Langlois, China Under Mongol Rule (Trung Quốc dưới sự thống trị của Mông Cổ), Princeton University Press, 1981. Tuy nhiên, người ta có thể nghi ngờ về bản chất thật sự chuyến du hành của Marco Polo, xem Frances Wood, Did Marco Polo Go to China? (Marco Polo đã từng đến Trung Quốc?), London, Secker & Warburg, 1995.

Chương 20

Việc tái đề cao tâm trong tư tưởng nhà Minh (Thế kỷ XIV - XVI)

Di sản thời nhà Tống từ thế kỷ XIII đến thế kỷ XV

Đối với tầng lớp Nho sĩ, sự kiến lập triều đại nhà Nguyên của người Mông Cổ (1264-1368) là một cơn sang chấn nặng nề. Trong suốt một thế kỷ nhà Nguyên thống trị, tầng lớp này bị tách khỏi vương quyền và ý thức hệ do con đường khoa cử bị cắt đứt hoàn toàn. "Ở một triều đại mà người Mông Cổ đóng vai trò toàn trị, người Hán chỉ được giao cho những vị trí thấp kém thì rõ ràng những kẻ chinh phạt không mấy quan tâm đến nền văn hóa của thần dân. [...] Vì thế không trông mong gì vào những đặc quyền dành cho trường phái "Tân Nho giáo" thời nhà Tống, mà phải đợi đến đầu thế kỷ XIV những đặc quyền này mới được phát huy[1]". Thậm chí sau khi chiếu chỉ ban bố năm 1313 công nhận tính chính thống của bộ *Tứ thư tập chú* của Chu Hy và tuyên bố khôi phục lại các kỳ khoa cử vào năm 1315, sự phân biệt đối xử người Hán và người Trung Hoa phía Nam vẫn còn rõ nét. Trái lại, nhờ sự đô hộ của triều đình Nguyên Mông, mảnh đất Trung Hoa trải qua sự giao lưu trước đó chưa từng có với nhiều bộ tộc, nền văn hóa và tôn giáo vô cùng đa dạng: Phật giáo Tây Tạng thịnh hành trong triều đình Mông Cổ, còn các cộng đồng Hồi giáo định cư ở khu vực rộng lớn phía Tây và phía Nam. Các hội truyền giáo Cơ Đốc đầu tiên, chủ yếu là Dòng Phanxicô, đã bắt đầu manh nha nhưng chưa liên tục và ngắn ngủi cho đến cuộc tổng "tấn công" của Dòng Tên vào thế kỷ XVII[2].

[1] *Jacques Gernet, Le Monde chinois (Lịch sử xã hội Trung Quốc), sđd, tr. 332.*

[2] *Xem Paul Demieville, "La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo" (Tình hình tôn giáo Trung Quốc thời Marco Polo), in trong Oriente Poliana (Kỷ yếu Hội thảo 700 năm ngày sinh Marco Polo của Trung tâm Nghiên cứu vùng Cực Đông: Ý, Trung Đông và Viễn Đông), Roma, 1957, tr. 193-234.*

Sự sụp đổ của triều nhà Tống năm 1279 trước sự xâm lược của quân Mông Cổ đã làm rung chuyển sâu sắc quan điểm duy tâm và bác ái của giới Nho sĩ theo Đạo học, từ đó thôi thúc trào lưu quay về tự truy cầu cảnh giới của những người chọn ẩn cư, như Lưu Nhân (1249-1293). Số khác chấp nhận phục vụ triều đình nhà Nguyên. Có thể kể đến Hứa Hành (1209-1281), người đã góp phần để tư tưởng của Chu Hy được phổ cập thay vì tư tưởng của Lục Tượng Sơn. Hứa Hành vốn bị coi là quá thiên về phương Nam và cá nhân nên khó nhận được sự ưu ái của triều đình Mông Cổ từ phương Bắc. Một nhân vật khác đại diện cho trường phái thỏa thiệp giữa hai thái cực - quy ẩn hay ra phục vụ triều đình - là Ngô Trừng (1249-1333). Ông đã có thời gian ngắn giữ chức quan ở Hàn Lâm Viện, nơi được thành lập để đào tạo cho triều đình các học sĩ văn hay chữ tốt và tinh thông kinh điển[3].

---

[3] *Về thái độ của các nhà Nho phái Đạo học thời nhà Nguyên, xem Frederick Mote, "Confucian Eremitism in the Yüan Period" (Chủ nghĩa thoái ẩn của Nho gia thời nhà Nguyên), in trong Arthur F. Wright (chủ biên), The Confucian Persuasion (Tín niệm của Nho gia), Stanford University Press, 1960, tr. 202-240; và Chan Hok-lam & William Theodore de Bary (chủ biên), Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols (Tư tưởng thời nhà Nguyên: tư tưởng và tôn giáo Trung Quốc dưới sự cai trị của Mông Cổ), New York, Columbia University Press, 1982. Về Ngô Trừng, xem David Gedalecia, The Philosophy of Wu Ch'eng: A Neo-Confucian of the Yuan Dynasty (Triết học của Ngô Trừng - một tân Nho gia triều Nguyên), Bloomington, Indiana University Press, 1999; và A Solitary Crane in a Spring Grove. The Confucian Scholar Wu Ch'eng in Mongol China (Cánh hạc cô đơn giữa rừng xuân: Lý học gia Ngô Trừng thời nhà Nguyên), Wiesbaden, 2001.*

Triều đại nhà Minh (1368-1644) được kiến lập cùng sứ mệnh phục hồi bản sắc Trung Hoa, kiến thiết và bành trướng lãnh thổ, cũng như phát triển kinh tế nên mâu thuẫn đối với sự chuyên chế cứng nhắc của triều đình trở nên rất rõ ràng. Có lẽ để kế thừa sự chuyên quyền của triều đình Nguyên Mông mà nhà Minh đã tăng cường tập trung quyền lực trong tay Hoàng đế thông qua việc thành lập Cẩm y vệ có thể thay thế chức năng cho các cơ quan thường trực của chính quyền[4]. Cơ quan này liên tiếp bị phe hoạn quan nắm quyền kiểm soát. Chúng tìm cách ngăn cách Hoàng đế

tiếp cận giới học giả-quan lại, những mắt xích truyền thống trong việc truyền bá tư tưởng văn hóa. Điểm nhấn trong toàn bộ giai đoạn cuối của triều đại này là những cuộc tranh quyền đoạt vị giữa hai thế lực này.

Chế độ quân chủ chuyên chế lên ngôi sau thời nhà Tống dựa trên truyền thống mang tên "Trình-Chu", được coi là hệ tư tưởng chính thống làm cơ sở cho chế độ khoa cử của triều đình và những bài học được các quân sư Nho gia rót vào tai Hoàng đế. Cũng như triều nhà Hán, nhà Minh cũng do một thủ lĩnh phong trào khởi nghĩa nhân dân lập nên, tên là Chu Nguyên Chương (niên hiệu là Hồng Vũ, 1368-1398), người đã giải thích lý do quan tâm đến học thuyết của Chu Hy là vì hai người có cùng họ! Trong thời gian trị vì của Minh Thành Tổ (1403-1424), Hồ Quảng (1370-1418) cùng một số học sĩ của Hàn Lâm Viện đã hoàn thành bộ *đại cương* (compendia) về các bậc thầy Tống Nho chủ yếu phục vụ cho các kỳ khoa cử: *Tính lý đại toàn*[5], *Ngũ Kinh đại toàn và Tứ Thư đại toàn.*

---

[4] Về sự chuyển giao từ nhà Nguyên sang nhà Minh, xem John W. Dardess, Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China (Kẻ chinh phục và Nho gia: những khía cạnh của sự biến đổi chính trị cuối thời Nguyên), New York, Columbia University Press, 1973, và Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty (Nho học và chế độ chuyên chế: giới trí thức tinh hoa trong quá trình kiến tạo triều Minh), Berkeley, University of California Press, 1983.

[5] Tính lý đại toàn, biên tập năm 1415, là hợp tuyển quan trọng nhất trong số các công trình lấy cảm hứng từ Cận tư lục của Chu Hy và Lữ Tổ Khiêm (xem chương 19, chú thích 17). Ba thế kỷ sau đó, năm 1715, theo lệnh của Hoàng đế Khang Hy, Lý Quang Địa (1642-1718) đã biên soạn một bản toát yếu của tập Đại toàn mang tên Tính lý tinh nghĩa, xem Chan Wing-tsit, "The Hsing-li ching-i and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century" (Tính lý tinh nghĩa và học phái Trình-Chu trong thế kỷ XVII), in trong: William Theodore de Bary (và cộng sự), The Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho học), New York, Columbia University Press, 1975, tr. 543-579.

Đặc biệt, bộ *Tứ Thư đại toàn* trở thành đầu bài cho các bài thi "bát cổ văn", tức là khai triển ý tứ một câu văn trong kinh điển thành một bài văn gồm tám phần. Lối văn này đã dẫn đến tình trạng "học đối phó", cạnh tranh và bệnh thành tích của các sĩ tử và trở thành mục tiêu công kích của những kẻ gièm pha khoa cử cho đến khi chế độ này bị bãi bỏ hoàn toàn vào năm 1905[6]. Chỉ dụ của Hoàng đế năm 1462 có chép:

> Người học khi đọc sách quý ở chỗ có kiến thức mà có thể thực hành. Trước tiên đem kinh sách của các bậc thánh hiền đọc kỹ, học thuộc nhớ kỹ không quên, lại nhờ thầy bạn giảng giải rõ ràng, sau đó thể nghiệm những lời dạy của thánh hiền mà thi hành.[7]

Ở đây, chúng ta có những bài học đạo đức và giáo điều của Chu Hy và những người kế nghiệp ông đã được thể chế hóa thành: "gia pháp", sách tiểu học, *đại cương* dành cho sĩ tử... Kinh học, được coi là bắt buộc từ thời nhà Hán, vừa là đề tài cho các kỳ thi tuyển quan lại phục vụ cho triều đình, đồng thời trở thành một vấn đề chính trị then chốt và số phận của nó gắn liền với sự tồn vong của triều đại này cho đến đầu thế kỷ XX. Vì vậy chúng ta cũng không thể nhấn mạnh vai trò tư tưởng của những cuộc tranh luận thoạt nhìn mang tính triết học và kinh viện đơn thuần, thực chất chúng đóng vai trò xây dựng tư tưởng chính thống cho vương triều để áp dụng cho đông đảo quần chúng, tư tưởng đó chính là kênh truyền tải quyền lực của Hoàng đế[8].

---

[6] Về chế độ khoa cử, xem Jacques Gernet, "Education" (Giáo dục), in trong: L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 98-132. Xem thêm công trình có nhan đề hùng hồn của Miyazaki Ichisada, Chine's Examination Hell (Địa ngục chế độ khoa cử Trung Quốc) (dịch từ tiếng Nhật), New Haven, Yale University Press, 1981. Về biến đổi xã hội bắt nguồn từ chế độ này, xem Ho Ping-ti, The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911 (Nấc thang thành công ở Trung Quốc thời đế chế: những khía cạnh của sự lưu động xã hội 1368-1911), New York, Columbia University Press, 1962.

[7] Jean-François Billeter, Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa (1527-1602). Góp phần nghiên cứu xã hội học quan trường Trung Quốc cuối thời nhà Minh), Geneva, Droz, 1979, tr. 62.

[8] Về khái niệm phức tạp "đạo thống" từ đầu thời nhà Minh đến cuối đời nhà Thanh, xem Liu Kwang-ching, Orthodoxy in Late Imperial China (Đạo thống trong đế chế Trung Hoa thời vãn kỳ), Berkeley, University of California Press, 1990. Thư mục tham khảo về thời nhà Minh, xem L.C. Goodrich, Dictionary of Ming Biography (Từ điển danh nhân triều Minh, 1368-1644), 2 tập, New York, Columbia University Press, 1976.

Bên cạnh tư tưởng chính thống, lý tưởng ẩn dật vẫn được một số nhà Nho theo đuổi, kể cả khi triều nhà Nguyên sụp đổ vào năm 1368. Chẳng hạn như trường hợp Ngô Dữ Bật (1392-1469), ông nổi danh vì đã khước từ mọi chức quan, chọn con đường tự lao động để mưu sinh và theo lối sống mang thái độ "kính" mà Trình

Di đề cao[9]. Những *Nhật lục* (Ghi chép thường nhật)[10] cho thấy mối bận tâm chính yếu của các nhà tư tưởng thời nhà Minh về khía cạnh "hành động thực tiễn hằng ngày" (*nhật dụng*) - truy cầu để trở thành Thánh nhân trong cuộc sống hằng ngày. Hồ Cư Nhân (1434-1484) duy trì thói quen như lập danh sách những kinh sách cần đọc, và cũng như Ngô Dữ Bật, ông ghi nhật ký tinh thần để kiểm điểm bản thân. Nền triết học vào nửa đầu thời nhà Minh, đặc trưng bởi sự tìm hiểu tâm linh nằm ngoài những khuôn mẫu của tri thức sách vở, tôn ti trật tự và đạo đức nghi lễ, và mang dấu ấn tôn giáo mạnh mẽ.

Quan hệ giữa Người và Trời đã được phục hồi cùng phong trào Tống Nho, tiếp nối ảnh hưởng của Phật giáo, nảy sinh một nhu cầu tái đề cao Tâm (心). Sau khi theo học Ngô Dữ Bật, Trần Hiến Chương (1428-1500), hay còn gọi là Bạch Sa Tiên sinh (Cát trắng) theo tên quê hương ông ở tỉnh Quảng Đông, nhanh chóng thoát khỏi ảnh hưởng "Tống Nho" của sư phụ để khám phá lại cội nguồn của Tâm trong mối quan hệ trực tiếp với Thiên lý sau khi kết thúc hành trình tìm hiểu tâm linh độc lập:

> Nếu muốn nghe Đạo, thì cầu trong sách vở mà Đạo ở trong đó, thì cầu trong sách vở có thể được. Nếu cầu trong sách vở mà không được thì quay ngược lại cầu trong tâm mình mà Đạo ở trong đó, thì cầu trong tâm mình có thể được. Cái ác chất chứa ở bên ngoài thôi![11]

---

[9] *Xem Chan Wing-tsit, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming" (Học phái Trình-Chu đầu thời nhà Minh), in trong: William Theodore de Bary (chủ biên), Self and Society in Ming Thought (Cá nhân và xã hội trong tư tưởng triều Minh), New York, Columbia University Press, 1970, tr. 29-51. Xem thêm: Theresa Kelleher, "Personal Reflections on the Pursuit of Sagehood: The Life and Journal of Wu Yü-pi (1392-1469)" (Những suy tư cá nhân về việc truy cầu trở thành Thánh nhân: cuộc đời và nhật ký của Ngô Dữ Bật (1392-1469)), luận án tiến sĩ, Columbia University, Ann Arbor, University Microfilms, 1982.*

[10] *Nhan đề Nhật lục là tiền đề cho Nhật tri lục của Cố Viêm Vũ (1613-1682), xem phần sau chương 21.*

[11] *J.-F. Billeter đã dẫn, Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí: triết gia bị nguyền rủa), sđd, tr. 94. Về Trần Hiến Chương, xem Jen Yu-wen, "Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural" (Triết học tự nhiên của Trần Hiến Chương), in trong: De Bary, Self and Society in Ming Thought (Cá nhân và xã hội trong tư tưởng triều Minh), tr. 53-92; và Paul Jiang, The Search for Mind: Ch'en en Pai-sha, Philosopher-Poet (Tìm hiểu về Tâm: triết gia thi nhân Trần Bạch Sa), Singapore University Press, 1980.*

Trần Hiến Chương đã ảnh hưởng tới học trò được ông ưu ái là Trạm Nhược Thủy (1466-1560), người đã nhiều lần thảo luận học thuật với Vương Dương Minh và cũng chủ trương "Thiên lý có ở khắp nơi":

> Tâm là do Trời sinh ra. Trời, không có trong ngoài, Tâm cũng không có trong ngoài. Có trong ngoài thì không phải là Tâm vậy. Thứ không phải là Tâm, thì không đủ để hợp nhất với Trời vậy.[12]

---

[12] Khổng môn truyền thụ tâm pháp luận (Luận về tâm pháp truyền thụ trong cửa Khổng), in trong: Trạm Cam Tuyền tiên sinh văn tập, ấn bản năm 1580, 24, tr. 42b-44b.

Vương Dương Minh (1472-1529)

Chủ trương tái đề cao tâm biểu hiện từ đầu thời nhà Minh đã đạt thành tựu cao nhất vào thời của Vương Dương Minh (đây là tên các đệ tử gọi ông và thường được dùng nhiều hơn tên húy là Vương Thủ Nhân). Như Jean-François Billeter từng nhấn mạnh, "mâu thuẫn giữa con đường tâm linh và Nho giáo chính thống leo thang và tới thời Vương Dương Minh thì không thể dung hòa. Là người đặt nền móng cho sự ly khai này, Vương Dương Minh trở thành nhân vật chủ chốt trong lịch sử Nho giáo thời nhà Minh. Ông có ảnh hưởng to lớn đến các đồ đệ lẫn đối thủ của mình và khi nhắc tới lịch sử tư tưởng thế kỷ XVI và XVII thì không thể không nhắc tới ông bằng cách này hay cách khác[13]".

---

[13] Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí: triết gia bị nguyền rủa), tr. 94. Tiểu sử của Vương Dương Minh bằng tiếng nước ngoài có rất nhiều, chủ yếu là tiếng Anh. Có thể tham khảo một trong số đó: Chan Wing-tsit, "Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography" (Vương Dương Minh: Những nghiên cứu của phương Tây và thư mục có chú giải), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 22, 1 (1972), tr. 75-92; T'ang Chün-I, "The criticisms of Wang Yang-ming's teachings as raised by his contemporaries" (Sự phê phán của người đương thời với học thuyết của Vương Dương Minh), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 23, 1-2 (tháng 1-4 năm 1973), tr. 163-186; Carsun Chang, Wang Yang-ming, Idealist Philosopher of 16th Century China (Vương Dương Minh, triết gia Tâm học thế kỷ XVI ở Trung Quốc), New York, Saint John's University Press, 1962; Julia Ching, Philosophical Letters of Wang Yang-ming (Những bức thư đàm luận về triết học của Vương Dương Minh), Canberra, Australian National University, 1971, và To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming (Truy cầu trí tuệ: Đạo của Vương Dương Minh), New York, Columbia University Press, 1976; Tu Wei-ming, Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509) (Tư tưởng Tân Nho gia

trong hành động: Vương Dương Minh thời thanh niên (1472-1509)), Berkeley, University of California Press, 1976.

Ấn bản hiện đại tập hợp đầy đủ tác phẩm của Vương Dương Minh sử dụng trong sách này là Vương Dương Minh toàn tập, 2 tập, Thượng Hải cổ tịch xuất bản xã, 1992.

Đối kháng với "phái Lý học" của Trình Di và Chu Hy là "phái Tâm học" mà người ta thường gắn với hai cái tên là Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh để tạo thế cân bằng. Dĩ nhiên, họ Vương cũng kế thừa nhiều tư tưởng của họ Lục về Tâm, nhưng tên ông được đặt ngang với Chu Hy. Tuy nhiên, thay vì tự giới hạn mình trong suy ngẫm triết học, với sự hiếu kỳ không giới hạn, ông đã lần lượt ứng thí để làm quan, làm tướng và tập phép dưỡng sinh của Đạo giáo.

Mặc dù lần lượt thi đỗ và hoạn lộ rộng mở, do can gián nhà vua để bảo vệ một bạn đồng liêu khỏi nhóm hoạn quan, ông đã bị giáng chức đi đày ở tỉnh Quý Châu, miền Nam, nơi có các tộc người Miêu và Liêu sinh sống. Trong cơn bĩ cực, năm 1503 ông đạt được sự đốn ngộ và hiểu ra được Tâm và Lý chính là một chứ không phải tách biệt theo quan điểm của Chu Hy. Học thuyết của ông về "lương tri" được củng cố qua sự nghiệp vẻ vang của ông, chủ yếu được trọng dụng để dẹp loạn. Ông mất ít lâu sau khi được triều đình sai đi dẹp quân phiến loạn ở Quảng Tây, qua đó thể hiện quan điểm tri hành hợp nhất, trọng tâm trong tư tưởng của ông.

"Không có đạo lý ở ngoài tâm"

Cũng như Lục Tượng Sơn từ ba thế kỷ trước đó, trong đoạn mở đầu sách Đại học vấn, được coi là tác phẩm quan trọng nhất của mình, Vương Dương Minh đã khẳng định lại niềm tin của *Mạnh Tử* về khả năng bẩm sinh của Tâm có thể giao cảm (nghĩa gốc) với vạn vật, và cao nhất là với toàn thể vũ trụ:

> Bậc đại nhân coi Trời-Đất vạn vật là một thể, coi thiên hạ như một nhà, coi quốc gia [trung quốc] như một người vậy. Nếu như vì hình hài ngăn cách mà chia ra ta với người, thì là tiểu nhân vậy. Bậc đại nhân có thể cùng với Trời-Đất vạn vật làm thành một thể, không phải là tự ý riêng mình: mà bởi lòng nhân ở trong tâm người ta vốn là như vậy, cái tâm cùng với Trời-Đất muôn vật là một. Đó không chỉ là cái tâm của bậc đại nhân, tâm của kẻ tiểu nhân cũng không ai mà không như vậy, chỉ tại kẻ tiểu nhân tự cho cái tâm ấy là nhỏ mà thôi.

> Cho nên thấy có đứa trẻ sắp rơi xuống giếng, ắt có lòng lo lắng trắc ẩn, lòng nhân cùng với đứa trẻ con cùng là một thể vậy. Đứa trẻ còn là đồng loại của ta; nhưng nghe tiếng kêu thương sợ hãi của chim thú, ắt có lòng bất nhẫn, thế là lòng nhân cùng với chim thú làm một thể vậy. Chim thú cũng còn có tri giác; nhưng khi thấy cỏ cây đổ gãy, ắt không tránh khỏi thương cảm, thế là lòng nhân cùng với cỏ cây làm một thể vậy. Cỏ cây còn là loài có sinh ý, nhưng nhìn thấy ngói tan, đá nát mà sinh lòng tiếc nuối, thì lòng nhân cùng đá ngói chính là một thể vậy. Như thế thì cái lòng nhân coi Trời-Đất muôn vật làm nhất thể, dẫu kẻ tiểu nhân cũng ắt phải có.[14]

---

[14] Đại học vấn, in trong Vương Dương Minh toàn tập 26, tr. 968. Bản dịch đầy đủ, xem Chan Wing-tsit, Source Book (Tuyển tập văn hiến triết học Trung Quốc), tr. 659-666.

Một trong những nhiệm vụ đầu tiên của Vương Dương Minh là khôi phục nguyên bản của sách Đại học, tức là bản có trước bản do Chu Hy cắt ghép và biên tập lại (xem chương 19, chú thích 67).

Ví dụ về đứa trẻ sắp rơi xuống giếng là ví dụ kinh điển từ thời Mạnh Tử, xem chương 6, "Cái gì gọi là Sinh?".

Bên cạnh nguồn cảm hứng từ Mạnh Tử, bước tiến này rõ ràng cũng dựa trên thuyết "Phật tính" trong vũ trụ, hiện hữu trong từng hạt cát nhỏ nhất. Khi chứng minh, thậm chí là phóng đại lòng trắc ẩn bao trùm vũ trụ, Vương Dương Minh khiến chúng ta cảm nhận một cách rõ ràng rằng chúng ta đều cùng một thể. Thật hay khi có thể nhắc lại một câu nói quen thuộc trong Nho giáo, "khắp đường phố đều là Thánh nhân", chỉ là Thánh nhân thì không ra đường! Sau khi đã dày công suy ngẫm về mục đích trở thành thánh nhân, đến lúc phải đặt lại câu hỏi: Làm thế nào trở thành Thánh nhân? Khi đó, mục đích không còn quan trọng bằng con đường nữa, và con đường này chính là Tâm. Vương Dương Minh đã gợi lại chân lý đó trong một đoạn văn với mức độ hùng hồn không kém "Tây minh" của Trương Tái:

> Tâm của Thánh nhân coi Trời Đất và vạn vật là cùng một thể, coi mọi người trong thiên hạ bất kể lạ hay quen, xa hay gần, chỉ cần có máu và hơi thở đều là người thân như anh em, con cái. Không có ai mà ngài không muốn giữ cho an toàn và nuôi dạy, cho thảo cái tâm niệm coi muôn vật là một thể.

> Tâm của mọi người trong thiên hạ ngay từ đầu cũng không có gì khác với tâm của Thánh nhân. Nhưng khi trong đó có sự ích kỷ của cái tôi, bị che lấp bởi vật dục thì cái lớn trở thành cái nhỏ, cái vốn thông đạt giờ trở thành ứ trệ. Mọi người ai cũng có tâm của mình, đến mức coi cha con, anh em như là kẻ thù. Thánh nhân lo lắng, nên đem lòng Nhân coi trời đất muôn vật làm một thể ra dạy cho thiên hạ, khiến cho ai ai cũng chế ngự được tính ích kỷ, trừ khử được thứ ứ trệ, khôi phục được cái chung trong thể của tâm/tâm thể/bản thể của tâm.[15]

Khác biệt giữa Vương Dương Minh với Chu Hy là ở chỗ ông tin rằng đã hiểu điều cốt lõi trên con đường trở thành Thánh nhân không phải là tìm kiếm chân lý bằng "cách vật". Chính vì muốn thực hành cách vật bằng cách ngồi hàng giờ chiêm nghiệm trước một khóm tre nên ông ngã bệnh. Trải qua một hành trình tâm linh đầy đau khổ, "vào sinh ra tử", ông đã đạt tới sự giác ngộ khi phát hiện ra khái niệm lương tri có gốc gác từ *Mạnh Tử*: Tâm là cái có trước, là điểm hợp nhất của vạn vật, từ Tâm mới khởi phát ra mọi sự vật hiện tượng.

---

[15] Truyền tập lục II, in trong Vương Dương Minh toàn tập, tr. 54. Bản dịch đầy đủ, xem Chan Wing-tsit, Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writins by Wang Yang-ming (Truyền tập lục và các tác phẩm khác của Vương Dương Minh), New York, Columbia University Press, 1963.

Như vậy, trước hết phải "gạt bỏ ra khỏi tâm trí những điều sai trái để đưa Tâm về với bản thể đoan chính của nó"[16]. Vương Dương Minh cũng giải thích lại khái niệm cách vật không phải là "nghiên cứu tường tận sự vật", mà là "khôi phục" trạng thái thuần nhất nguyên thủy của Tâm, từ cách hiểu theo cách dùng của *Mạnh Tử* có nghĩa là "chỉnh đốn"[17]. Đối với Chu Hy, Lý là cái có trước gắn liền với vạn vật, và nhiệm vụ của Tâm là phải tìm cho ra cái lý đó. Khẳng định rằng không cần tìm chân lý ở nơi nào khác ngoài chính bản thân mình, Vương Dương Minh đặt Tâm ở vị trí chủ đạo trong toàn bộ suy ngẫm về đạo đức: vạn vật đều xuất phát từ Tâm:

> Chủ tể của thân thể là Tâm, cái phát ra từ Tâm là ý, bản thể của ý là tri, nơi cư ngụ của ý là vật. [...] Không có Lý nào ở ngoài Tâm, không có sự vật nào ở ngoài Tâm.[18]

---

[16] Truyền tập lục I, in trong Vương Dương Minh toàn tập, tr. 6 và 25.

[17] *Xem sách Mạnh Tử IV A 20. Với Trình Di và Chu Hy, từ cách nghĩa là "đạt đến" hoặc "sở đắc" (cái lý của sự vật)", xem chương 18, chú thích 33, và chương 19, chú thích 66.*

[18] *Truyền tập lục I, in trong Vương Dương Minh toàn tập, tr. 6.*

Như vậy, Tâm chính là khởi điểm duy nhất của mọi đạo lý mà động cơ là ý. Trọng tâm đã chuyển từ "cách vật" sang đòi hỏi của "thành ý" (誠意) và từ "trí tri" sang "lương tri" (良知). Chỉ có quan niệm như vậy mới có thể bảo tồn bản thể của Tâm và tránh rơi vào cái bẫy nhị nguyên Tâm/Lý mà Lục Tượng Sơn đã phê phán.

Qua đó, Vương Dương Minh đã chỉnh lý quan niệm của phái Trình-Chu mà ông cho là quá chuyên tâm vào tri thức sách vở theo hướng kết hợp khái niệm lương tri của *Mạnh Tử* với thuyết đốn ngộ của Thiền tông để tạo thành khái niệm chung là "tâm/tinh thần". Thật vậy, có thể nhận thấy trong phương diện chủ quan cực đoan này ảnh hưởng của học thuyết Phật giáo về tính hư ảo của thế giới khả giác, thể hiện qua một cuộc dạo chơi trên núi thuộc tỉnh Chiết Giang ngày nay:

> Tiên sinh [Vương Dương Minh] đi chơi Nam Trấn, một người bạn chỉ cây hoa trong núi mà hỏi rằng: "Bảo rằng trong thiên hạ không có vật gì ở ngoài tâm. Như cây hoa kia ở trong núi sâu tự nở tự tàn thì có liên quan gì tới tâm ta?"
>
> Tiên sinh đáp rằng: "Khi huynh chưa nhìn thấy cây hoa này, trong hoa kia và tâm huynh cùng là tĩnh mịch. Khi huynh đến ngắm hoa, thì sắc hoa kia phút chốc trở thành rõ ràng. Mới biết hoa kia không phải ở ngoài tâm của huynh".[19]

Theo cách đó, vẫn luôn hoài nghi với thuyết nhị nguyên của Trình Di và Chu Hy, "Tính [do Trời phú] tức Lý", Vương Dương Minh đã dùng mệnh đề của Lục Tượng Sơn để đối lại, "Tâm tức Lý"[20]:

> Tâm là một vậy. Chưa vướng nhân dục thì gọi là "Đạo tâm", khi bị uế tạp bởi nhân dục thì gọi là "nhân tâm". Nhân tâm đã chỉnh đốn cho thành chính đáng thì là Đạo tâm, còn Đạo tâm đã mất đi cái chính đáng của nó thì là nhân tâm. Như vậy ngay từ đầu không phải là có hai cái tâm riêng biệt. Khi thầy Trình [Di] nói nhân tâm là nhân dục và Đạo tâm là thiên lý, cách nói của thầy tưởng chừng có sự phân cách [phân biệt Tâm và Lý] nhưng tư tưởng của

thầy là đúng. Ngày nay, nói rằng Đạo tâm là chủ tể và nhân tâm là nghe lệnh, là hai cái tâm riêng biệt vậy. Nếu cho rằng thiên lý và nhân dục không thể cùng tồn tại, thì làm sao có thể có thiên lý là chủ tể và nhân dục chỉ phục tùng mà nghe lệnh được?[21]

---

[19] Truyền tập lục III, tr. 107-108.

[20] Về mệnh đề của Trình Di (Tính tức lý 性卽理), xem chương 18, chú thích 56; về mệnh đề của Lục Tượng Sơn (Tâm tức lý 心卽理), xem chương 19, chú thích 48.

[21] Truyền tập lục I, tr. 7. Về phân biệt giữa "Đạo tâm" và "nhân tâm", xem chương 19.

Sự phân biệt giữa "Đạo tâm" và "nhân tâm" tiếp tục là chủ đề suy ngẫm của các thế hệ sau. Thực chất, đó cũng là sự phân biệt giữa khía cạnh thể và dụng của Tâm, hoặc giữa Tính và Tình, hoặc trong trường hợp của Chu Hy, là giữa Lý và Khí, hoặc như Vương Dương Minh, là giữa Tri và Hành. Vấn đề đặt ra ở đây là xét lại thuyết nhị nguyên do nó không giải quyết hoàn toàn khúc mắc về vai trò của tình cảm (tình 情). Theo Chu Hy, tất cả những gì thuộc về Lý đều là thiện: "cái chí thiện" được đề cập đến trong sách Đại học được định nghĩa là "tột đỉnh của sự lý đương nhiên, cái lẽ việc phải như vậy (tắc sự lý đương nhiên chi cực dã)", còn đối với Vương Dương Minh, nó chính là "Tâm chi bản thể" (心之本體). Nếu như cái ác nảy sinh cùng với tư kỷ thì Tâm sẽ dễ bị lung lay: vì muốn tìm cái căn bản hơn (Tính hoặc Lý) ở bên ngoài, Tâm buộc phải tách khỏi cái sức mạnh tự nhiên của nó, khiến cho bản thể của Tâm bị tổn hại.

Vấn đề cái ác và "lương tri"

Mọi nỗ lực của Vương Dương Minh đều nhằm đề cao trải nghiệm của Tâm: Tâm, chứ không phải Lý, chính là khởi nguồn cho sự hợp nhất vũ trụ, mà cái Tâm của mỗi người cũng tham dự vào đó. Nếu như Chu Hy cố gắng nhìn nhận tương quan giữa Lý và Khí về mặt khái niệm, thì Vương Dương Minh tìm cách hợp nhất hai khái niệm đó thông qua sự chứng nghiệm: làm sao mà Tâm, vốn toàn vẹn, có thể đi từ trạng thái tĩnh lặng ban đầu sang chuyển động, từ trạng thái tiềm ẩn sang biểu hiện? Đây là vấn đề cốt lõi vì chính từ "sự lay động nhỏ" mà phát ra xung năng, trong đó có thể có xung năng xấu[22]. Quan điểm của Chu Hy là phải tách biệt giữa

giai đoạn tĩnh ban đầu thuộc về Lý và giai đoạn động thuộc về Khí. Còn Vương Dương Minh thì tìm cách khôi phục tính liên tục của Tâm giữa giai đoạn "vị phát" (tĩnh tuyệt đối, không hề tương tác với thế giới bên ngoài, không can dự vào mọi trải nghiệm cụ thể) và giai đoạn "phát" (hòa nhập vào thế giới thực, không tránh khỏi nhân dục)[23]. Vì thế ông đã phát huy khái niệm "lương tri" (良知).

Đưa trải nghiệm của Tâm vào thay thế vấn đề bản tính con người mà ông cho là quá lý thuyết, Vương Dương Minh đã kế thừa và đưa khái niệm trực giác của Lục Tượng Sơn lên tầm cao mới. Đối chọi với quan điểm của phái Trình-Chu coi trọng "trí tri", Vương Dương Minh tìm về với khái niệm "lương tri" của *Mạnh Tử*, hay "cái biết bẩm sinh không qua tri nhận". Trình Di gọi đó là "đức tính chi tri" để đối với "văn kiến chi tri"[24]. Như vậy, đây chính là ý thức bẩm sinh do Trời phú mà khi bao quát vạn vật, sẽ dẫn dắt tri thức có được qua các giác quan.

---

[22] Về sự "cơ vi" (lay động nhỏ), xem chương 11.

[23] Các thành ngữ "vị phát" và "phát" dẫn chiếu đến đoạn văn nổi tiếng trong sách Trung dung, đã dẫn ở chương 6, và chương 11.

[24] Xem chương 18, chú thích 40.

Khi khẳng định vị trí tối cao của Tâm, chứa đựng mọi sự vật hiện tượng ở trạng thái tròn vẹn của nó. Vương Dương Minh có thể cho thấy tính liên tục giữa tri thức bẩm sinh và tri thức về cái Lý của sự vật bên ngoài. Như vậy không còn có sự phân biệt giữa trước và sau, trong và ngoài, giữa giai đoạn "hàm dưỡng" và "tiến học"[25]:

> "Sự cân bằng của cái chưa phát xuất" chính là lương tri: không trước chẳng sau, không trong lẫn ngoài, mà chỉ là một chỉnh thể thống nhất. Việc vận động hay không vận động có thể chỉ động hay tĩnh, nhưng lương tri không có sự phân biệt giữa vận động hay không vận động. Hoàn toàn yên lặng hay tương tác với sự vật hiện tượng có thể nói về động hay tĩnh, nhưng lương tri không có phân biệt giữa yên lặng hay tương tác. Khi mà [Tâm] động tĩnh tiếp xúc [với sự vật] thì bản thể của Tâm chắc chắn không phân biệt động hay tĩnh.[26]

Tri thức toàn thể này, không phân biệt nhị nguyên, kể cả sinh và tử, có thể tìm thấy trong sự giác ngộ mà chính Vương Dương

Minh đã đạt tới vào năm 1503:

> Trong công phu (功夫) học vấn, giả sử chúng ta đã gạt bỏ được hầu hết danh lợi, ham thích nhưng vẫn còn một ý niệm về sinh tử như sợi lông vẫn luôn luôn đeo bám, thì về toàn thể vẫn có chỗ chưa được giải thoát. Đối với con người thì suy nghĩ về sự sống chết vốn tới từ sinh mệnh cho nên không dễ trừ bỏ. Nếu có thể nhìn thấu được điểm này, vượt qua thì cái toàn thể của tâm mới có thể lưu chuyển không chướng ngại, đó mới là cái học thấu triệt bản tính để đạt tới mệnh.[27]

---

[25] *Ý chỉ mệnh đề của Trình Di, xem chương 18, chú thích 35.*

[26] *Truyền tập lục II, tr. 64.*

[27] *Truyền tập lục III, tr. 108.*

Năm 1527, một thời gian trước khi Vương Dương Minh qua đời, hai trong số những đồ đệ quan trọng của ông là Vương Kỳ (1498-1583) và Tiền Đức Hồng (1496-1574) đã tranh biện về Tứ cú giáo (bốn câu giáo huấn) mà họ cho là trọng tâm trong tư tưởng của Vương học:

> Vô thiện vô ác thị tâm chi thể.
>
> Hữu thiện hữu ác thị ý chi động.
>
> Tri thiện tri ác đích thị lương tri.
>
> Vi thiện khử ác thị cách vật.[28]
>
> (Không thiện, không ác là bản thể của Tâm.
>
> Có thiện, có ác là ý chí phát động.
>
> Biết thiện, biết ác là lương tri.
>
> Làm thiện, bỏ ác là cách vật.)

---

[28] *Truyền tập lục III, tr. 117. Về Vương Kỳ, người đã phát triển tư tưởng "dẫn lương tri đến chỗ toàn vẹn", xem Tang Chün-i, "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi" (Sự phát triển của khái niệm lương tri từ Vương Dương Minh tới Vương Kỳ), và Takehiko Okada, "Wang Chi and the Rise of Existentialism" (Vương Kỳ và sự trỗi dậy*

của chủ nghĩa tự tại), De Bary, Self and Society in Ming Thought (Cá nhân và xã hội trong tư tưởng triều Minh), tr. 93-119 và 121-144.

Tứ cú giáo này ngầm thể hiện thứ tự ưu tiên: Tâm vốn dĩ không có thiện ác: đó là bản chất nguyên thủy của nó. Sự phân biệt thiện/ác chỉ có do ý chí (意) lay động, nó là cái có trước lương tri, hành động là cái sau cùng. Từ cuộc tranh biện này nảy sinh hai phương hướng chủ đạo từ thuyết trực giác của Vương Dương Minh. Đối với Vương Kỳ:

> Nếu bảo tâm thể là không thiện, không ác, thì ý cũng là cái ý không thiện, không ác, tri cũng là cái tri không thiện, không ác, vật là vật không thiện, không ác vậy. Nếu bảo ý có thiện, ác thì rốt cục tâm thể cũng còn có thiện, ác.

Tiền Đức Hồng phản bác:

> Tâm thể là cái Tính trời ban, vốn không có thiện có ác. Song, người ta có cái tâm tập quán, trong ý niệm thấy có thiện, ác. Cách [vật], trí [tri], thành [ý], chính [tâm], tu [thân], đó chính là cái công phu (功夫) phục hồi bản thể của tính kia. Nếu như không có thiện, ác thì cũng chẳng còn nói đến công phu làm gì nữa?

Hố sâu ngăn cách ngày càng lớn giữa một bên là lập trường của Vương Kỳ - bị các đối thủ chê là bắt chước quan điểm giác ngộ của Thiền tông - và một bên là của Tiền Đức Hồng - bị cho là giống với thuyết nhị nguyên của Chu Hy. Tuy nhiên, khi đặt câu hỏi về căn cứ của nỗ lực tu dưỡng đạo đức, Tiền Đức Hồng đã động chạm đến một chủ đề nhạy cảm được nhiều nhà tư tưởng cùng thời quan tâm: mâu thuẫn có thể nảy sinh giữa tiền giả định rằng bản tính con người vốn thiện do Trời phú và sự thật hiển nhiên rằng tâm của họ có thể bị chi phối bởi những xung năng của cái ác. Chúng ta sẽ thấy rằng, mối quan hệ giữa Tính và Tâm, và câu hỏi về thời điểm phát sinh cái ác, vẫn tiếp tục là chủ đề tranh biện mãi về sau.

Tái khẳng định tính toàn vẹn của Tâm chính là cách thức để Vương Dương Minh thiết lập lại sự nhất quán trong vô số những vấn đề nảy sinh từ nhiều cặp phạm trù của trường phái Trình-Chu (thể/dụng, tính/tình, lý/khí...), đồng thời đưa ra lời giải cho câu hỏi của Nho gia về mối quan hệ giữa học vấn và thực hành đạo đức. Tri hành hợp nhất, học thuyết mà Vương Dương Minh đặt lên hàng đầu, không thể thực hiện được bằng cách đi tìm chân lý ở bên ngoài Tâm, mà bằng nhận thức được rằng trí lương tri chính là trí hành.

“Tri và Hành là một” (Tri Hành hợp nhất)

Trong hệ tư tưởng đạo đức Trung Hoa, vấn đề không nằm giữa thực tế và chuẩn mực (giữa cái vốn thế và cái lẽ ra phải thế), mà giữa tri thức và sự hài hòa: cân nhắc giữa hai lựa chọn sống và hành động trong sự hài hòa không dựa trên hiểu biết về Tính (quan điểm của Đạo giáo), và một bên là hành động trong sự hài hòa dựa trên hiểu biết về Tính (quan điểm của Nho giáo). Việc lấy Tri làm đầu lý giải vì sao phái Trình-Chu lại tôn vinh khái niệm Lý và phái Lục-Vương lại phản đối khi cho rằng Tri (tức là đạt đến trình độ của Thánh nhân) đạt được thông qua trải nghiệm hành động, chứ không phải ngược lại. Suy cho cùng, không có sự mâu thuẫn thật sự: quan niệm rằng trước tiên phải hiểu biết về Tính để thực hành đạo đức đã hàm ý rằng tâm trí đã sẵn sàng gột rửa để có thể thấu suốt sự vật. Vì thế mà nhiều học giả Tống Nho thích dùng khái niệm “minh” (明, vay mượn từ sách *Trung dung*) hơn là khái niệm “tri” (知).

“Tri Hành hợp nhất” từ lâu đã là chủ đề được quan tâm trong Nho giáo. Đối với *Mạnh Tử*, Tâm không chỉ có khả năng suy nghĩ, nhìn thấy ý nghĩa và giá trị của vạn vật, mà còn được phú cho ý chí để có thể “lập chí” (立志)[29]. Khi Tâm ở vị thế “chủ tể”, ý chí của nó vận hành và điều khiển hành động theo hướng nhất định. Sau *Mạnh Tử* là Vương Dương Minh, người chủ trương trước hết phải “lập thành” (立 誠), ưu tiên mặt ý chí so với mặt nhận thức hoặc phân biệt của Tâm. Trong trào lưu Đạo học thời nhà Tống, thành ý, thuộc về tính, là nhận thức tức thời, thuộc về trực giác và bẩm sinh do sự hòa hợp với Trời, còn “minh” hay “tri” chỉ có thể đạt được qua quá trình học tập không ngừng. Chu Hy cho rằng hai khía cạnh này tuy “một mà hai, hai mà một” (nhất nhi nhị, nhị nhi nhất 一而二二而一)[30], còn Vương Dương Minh đã thực hiện sự hợp nhất tổng thể và hoàn hảo trong một hiện thực duy nhất và đơn nhất. Nếu như với Chu Hy, “Tri Hành hợp nhất” chỉ có thể là kết quả của quá trình nỗ lực liên tục, thì với họ Vương, đó là cái được trời phú ngay từ đầu, bẩm sinh đã có: trong bản thân hành động theo thiên hướng hiểu biết tường tận cái lý đã chứa đựng “Tri Hành hợp nhất”.

---

[29] Xem sách Mạnh Tử II A 6 và VI A 15. Xem chương 6, chú thích 20.

[30] Chu Tử ngữ loại, 5 và 74, tr. 87 và 1898. Mệnh đề này rất phổ biến với các nhà tư tưởng thời nhà Tống và Minh, xem Chan Wing-tsit, Chu Hsi: New Studies (Nghiên cứu mới về Chu Hy), Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, tr. 311-314.

~~Vương Dương Minh không phủ nhận rằng phải học tập mới có thể~~ tự chuyển hóa được, ông chỉ nghi ngờ về khả năng Tâm có thể đi tìm cái lý bên ngoài bản thân nó. Nếu quá trình tu dưỡng đạo đức xuất phát từ nguồn mạch của nó - chính là ý, vấn đề cái ác cũng bắt nguồn từ đó. Vương Dương Minh đã giải đáp mối lo của đồ đệ ông là Tiền Đức Hồng về tầm quan trọng của nỗ lực tu dưỡng đạo đức:

> Bản thể của tâm là tính. Tính không có gì là không tốt, nên bản thể của Tâm không có gì là không chính đáng. Do đâu phải tìm cách làm cho Tâm chính đáng? Đại khái bản thể của Tâm không có gì không đoan chính; từ khi ý niệm nảy sinh thì sau đó xuất hiện điều bất chính. Cho nên người muốn làm cho Tâm đoan chính thì ắt phải xem xét khi ý niệm sinh ra. Sinh ra một ý niệm thiện thì phải yêu thích nó như ham thích sắc đẹp; sinh ra một ý niệm ác thì phải ghét nó như ghét mùi thối. Như vậy thì ý niệm không có chỗ nào là không chân thành, mà tâm thì được chính đáng.[31]

Học thuyết chính yếu trong tư tưởng Vương Dương Minh, "Tri Hành hợp nhất" (知行合一) không chỉ thể hiện tính bổ trợ của hai khái niệm: nó còn cho thấy Tri và Hành đều cùng một thể:

> Chưa từng có kẻ nào biết mà không thi hành. Biết mà không thi hành, chỉ là chưa biết.
>
> Cái chỗ chân chính thiết thực của Tri là Hành; cái chỗ sáng suốt tinh yếu của Hành là Tri. Công phu Tri và Hành vốn không thể tách rời.[32]

Hiểu tường tận bản tính con người thì trước tiên phải phát huy nó, và hành động thể hiện qua việc đào sâu hiểu biết về chính mình: ở đây có thể hiểu là tri thức "đúng đắn" bao quát toàn thể thực tại, thì nó chính là hành. Bản thân Vương Dương Minh cũng là con người nói là làm, học mà không đi đôi với hành thì không phải là cái học thật sự, "công phu" ở đây hiểu là trau dồi qua cọ xát với thực tế hằng ngày:

> Học, hỏi, suy nghĩ, phân tích, thực hành, đều được coi là học, chưa từng có người nào học mà không thi hành cả. Ví dụ, nói về việc học đạo hiếu: thì trước tất phải hầu hạ nuôi nấng cha mẹ, đích thân thực hành đạo hiếu rồi mới gọi là "học" được; chứ đâu có phải chỉ nghe nói suông nói hão, mà có thể nói như thế là học đạo hiếu? Học bắn cung tất

phải giương cung lắp tên, bắn ra trúng đích. Học viết thư pháp tất phải trải giấy, cầm bút, cầm thẻ tre, chấm mực. Hết thảy mọi sự học trong thiên hạ, chưa bao giờ có chuyện không thi hành mà lại nói là có "học" được. Khởi đầu của việc học chắc chắn đã là hành rồi.[33]

---

[31] *Đại học vấn, in trong Vương Dương Minh toàn tập 26, tr. 971. Về thắc mắc của Tiền Đức Hồng, xem đoạn trên, tr. 538.*

[32] *Truyền tập lục I và II, in trong Vương Dương Minh toàn tập, tr. 4 và 42.*

[33] *Truyền tập lục II, in trong Vương Dương Minh toàn tập, tr. 92. "Học, vấn, tư, biện, hành" dẫn chiếu đến sách Trung dung, chương 20.*

Diễn giải lại một chủ đề mang tính nền móng trong học thuyết của Khổng Tử, quan niệm về sự học như trên sẽ thịnh hành vào thế kỷ XVII, thời điểm mà các nhà tư tưởng bị quân xâm lược Mãn Thanh áp chế cả về chính trị lẫn học vấn, tìm mọi cách đối phó và phản kháng một cách quyết liệt, thậm chí phản loạn. Khẳng định sự cần thiết của tư tưởng dấn thân, Vương Dương Minh đề ra giải pháp thay thế cho "phái Lý học" vốn bị coi là quá tư biện. Học thuyết của ông được truyền bá rộng rãi ở Triều Tiên, sau đó là Nhật Bản và vẫn tiếp tục được phát huy dưới thời Minh Trị Duy Tân năm 1868.

Các nhà tư tưởng thế kỷ XVI và Khí

Trong số các tư tưởng phát triển mạnh mẽ và táo bạo dưới thời nhà Minh, chúng ta có thể hình dung hệ tư tưởng chính thống kế thừa từ thời nhà Tống chính là một di sản bất di bất dịch của quá khứ, chuyên nghiền ngẫm cùng một nội dung. Trên thực tế, ngay từ đầu triều đại này, một số nhà tư tưởng đã cho thấy rằng suy tư triết học tập trung xem xét lại những vấn đề trọng tâm chứ không hề bị thui chột hoàn toàn. Dùng chất liệu tư tưởng và chính trị, công trình tổng hợp của Chu Hy, dù quy mô, nhưng vẫn chưa đạt yêu cầu trên phương diện tri thức. Ông bị phê phán trước tiên ở chỗ chưa thể thoát khỏi chủ nghĩa nhị nguyên, trong khi đó, phái Tâm học do Lục Tượng Sơn khởi xướng và được Vương Dương Minh kế thừa và phát huy đã làm được điều đó nhờ quay về với thuyết lương tri của *Mạnh Tử*, kết hợp với thuyết đốn ngộ của Thiền tông. Tuy nhiên, có một trào lưu khác tìm hiểu nhất nguyên luận dựa trên tư tưởng của Trương Tái về Khí. Tiết Tuyên (1389-1464), tuy sống trong kỷ cương của Đạo học, nhưng đã đi

đến chỗ nhìn nhận lại mối quan hệ giữa Lý và Khí, "cho rằng Lý với Khí không trước không sau, không có cái Lý không có Khí, cũng không có cái Khí không có Lý [34]".

---

[34] Minh Nho học án, ấn bản Tứ bộ bị yếu, 7, tr. 2a. Đây là công trình của sử gia tên tuổi thế kỷ XVII là Hoàng Tông Hy (xem chương tiếp theo) ghi chép về 257 học giả xếp theo các trường phái tư tưởng chính thời nhà Minh và là một trong những nguồn tư liệu quan trọng về lịch sử tư tưởng trong giai đoạn này. Xem bản dịch một phần sang tiếng Anh của Julia Ching và cộng sự, The Records of Ming Scholars (Minh nho học án), Honolulu, University of Hawai'i Press, 1987.

Đầu thế kỷ XVI, Vương Đình Tương (1474-1544) kế thừa luận điểm cho rằng trong trời đất chỉ có Khí, và bất bình tự hỏi làm sao có thể trong phút chốc mà tưởng tượng ra một nguyên lý tuyệt đối là nguồn gốc vạn vật được:

> Có trước Trời Đất, chỉ có nguyên khí (元氣) mà thôi. Trước nguyên khí không có vật gì; cho nên nguyên khí là gốc của Đạo. [...] Trong khoảng Trời Đất chỉ có một Khí duy nhất không ngừng sinh sôi, vừa vĩnh hằng vừa biến đổi.[35]

Cũng như Vương Đình Tương, học giả cùng thời với ông là La Khâm Thuận (1465-1547), dù là gương mặt đại diện nổi bật nhất thuộc trường phái chính thống Trình-Chu trong giai đoạn này, cũng công khai phản đối nhị nguyên luận của họ mà tự tìm hiểu sự thống nhất của Khí. Được diễn đạt bằng những từ ngữ vay mượn rõ ràng từ Trương Tái, Khí được thể hiện là "chỉ có một mà động - tĩnh - tới - lui - đóng - mở - thăng - giáng, tuần hoàn không nghỉ[36]". Từ cái Khí đó, Lý mới tạo nên, không phải là nguồn gốc, mà là trật tự hài hòa và tuần hoàn theo tự nhiên. Đó chính là sự đa dạng biến hóa không ngừng của Khí theo nguyên lý duy nhất của dòng chảy tự nhiên mà La Khâm Thuận đã rút ra từ câu châm ngôn của Trình Di, "Lý chỉ có một, nhưng sự thể hiện bên ngoài lại vô cùng[37]".

---

[35] Nhã thuật, phần 1, in trong Vương Đình Tương tập, 4 tập, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1989, tr. 835 và 848.

[36] Khốn tri ký, ấn hành năm 1528, phần 1, mục 11. Xem bản dịch của Irene Bloom, Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun (Sự đau khổ khi đạt được tri thức: Khốn tri ký của La Khâm Thuận), New York, Columbia University Press, 1987. Xem thêm bài báo "On the "Abstraction" of Ming Thought: Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lo Ch'in-shun" (Luận về "trừu tượng" trong tư tưởng thời Minh: một vài minh chứng cụ

thể trong triết học của La Khâm Thuận), William Theodore De Bary & Irene Bloom, Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning (Lý và hành: bàn luận về Tân Nho học và cái học thực hành), New York, Columbia University Press, 1979.

[37] Xem chương 18, chú thích 30.

Đồng thời, họ La cũng phê phán thuyết nhị nguyên gắn liền với quan niệm về bản tính con người theo đó phải phân biệt giữa tính thuộc về Lý (do Trời phú) và tính thuộc về Khí (do con người). Ông cũng phê phán cả các nhà Nho thời Tống lẫn Vương Dương Minh vì đã coi thường nhân dục là biểu hiện của Khí do chịu ảnh hưởng của Phật giáo. Như tất cả những nhà tư tưởng đề cao khái niệm Khí, La Khâm Thuận tin rằng không cần phải phân định ý nghĩa hay bác bỏ cái gì, kể cả tư dục lẫn tri thức cảm quan. Tương tự, Vương Đình Tương, vốn không cho rằng giá trị đạo đức bắt nguồn từ thế giới, đã đi đến chỗ xét lại chủ thuyết của *Mạnh Tử* về tính bản thiện và ý thức đạo đức bẩm sinh, trụ cột chính của phái *Đạo học* thời nhà Tống. Với tư cách là Khí do trời sinh (tức là tự nhiên), "bản tính con người vốn có cả thiện và ác[38]".

Tư tưởng của La Khâm Thuận, được chép trong một cuốn nhật dụng tên là Khốn tri ký, cho thấy phản tư của một nhà Nho không tin rằng sinh mệnh của người lại có thể được quy về đời sống nội tâm. Theo ông, nguy cơ lớn nhất rình rập những học giả cùng thời với mình chính là đặt nặng việc truy cầu nội thánh và tìm kiếm sự hợp nhất với Tâm nên hoàn toàn bỏ qua yếu tố tri thức và hành động từ bên ngoài. Trái với xu thế chủ nghĩa hư tĩnh chiếm ưu thế đương thời, tác phẩm của Vương Đình Tương và La Khâm Thuận cho thấy mong muốn kết nối lại với quan niệm vốn có của Trung Hoa về Khí và xây dựng một quan điểm về tri thức ít mang tính giáo hóa hơn và dựa vào kinh nghiệm thực tiễn nhiều hơn, sẽ được củng cố vào thế kỷ XVII.

---

[38] Nhã thuật, phần 1, tr. 835.

"Tam giáo hợp nhất"

Bất chấp những quan điểm trái chiều này, tư tưởng của Vương Dương Minh, đề cao trực giác cá nhân và tri thức bẩm sinh về sự vật, đã có ảnh hưởng rộng rãi suốt nửa sau của triều đại nhà Minh (thế kỷ XVI - đầu thế kỷ XVII). Sự gạt bỏ mọi tiêu chuẩn đạo đức hình thức và truyền thống, thái độ xem thường văn hóa coi trọng

sách vở cũng như giáo dục tri thức, cùng với những biến chuyển xã hội thời bấy giờ khiến cho những trào lưu "không chính thống" dễ được châm chước hơn, kèm theo sự ảnh hưởng qua lại giữa giới học giả và tầng lớp bình dân, cuối cùng dẫn đến sự dung hợp giữa Nho giáo, Đạo giáo và Phật giáo. Tư tưởng "tam giáo hợp nhất" (三教合一) đã có từ giai đoạn phân cách lần thứ nhất sau khi nhà Hán suy vong, giữa thế kỷ III và thế kỷ V[39]. Nó được củng cố một phần hoặc toàn bộ để phục vụ cho sự thống trị của các triều đại liên tiếp không phải của người Hán (đặc biệt là Nguyên Mông) và chiếm ưu thế vượt trội từ giữa thế kỷ XVI[40]. Không hẳn là một sự hợp nhất đúng nghĩa, nói đúng hơn đây là quan hệ hòa thuận hơn giữa các truyền thống tôn giáo khác nhau, do khía cạnh thực hành văn hóa tinh thần được chú trọng hơn là nội dung học thuyết.

Đầu thời nhà Minh, Trần Hiến Chương đã tìm cách thoát khỏi sự chi phối của tư tưởng Nho giáo chính thống bằng cách đối chiếu với các truyền thống tư tưởng khác, cả dân gian lẫn tôn giáo, không ngại tìm hiểu văn học Phật giáo, Đạo giáo và cả trữ tình lãng mạn. Lựa chọn cuộc sống ẩn dật tránh chốn quan trường, ông chính là đại tông đồ của phương pháp "tĩnh tọa", nhưng khác với Chu Hy, ông không ngại thừa nhận sự tương đồng giữa phương pháp này với phép tu *Thiền định* (dhyâna) của Phật giáo:

---

[39] Chẳng hạn, chúng ta nhớ đến tác phẩm Bạch Hắc luận của sư Huệ Lâm, viết vào thế kỷ V, ban đầu mang tên Quân thiện luận (xem chương 15, tr. 377).

[40] Về các khía cạnh khác nhau của thuyết hòa hợp tôn giáo thời nhà Minh và trước đó, xem Liu Ts'un-yan và Judith Berling, "The 'Three Teachings' in the Mongol-Yüan Period" ("Tam giáo" thời nhà Nguyên Mông), Chan Hok-lam & W.T. De Bary, Yüan Thought (Tư tưởng thời Nguyên), tr. 479-512; Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late Imperial China" (Suy ngẫm lại về thuyết dung hội: Tam giáo hợp nhất và sự phối thờ trong đế chế Trung Hoa thời văn kỳ), Journal of Chinese Religions (Tạp chí tôn giáo Trung Quốc), 21 (1993); Liu Ts'un-yan, "The Penetration of Taoism into the Ming Neoconfucianist Elite" (Đạo giáo và sự thẩm thấu tới giới tinh hoa Tân Nho gia đời Minh), T'oung Pao, 57 (1971), tr. 94-102; Rodney L. Taylor, "Proposition and Praxis in Neo-Confucian Syncretism" (Đề nghị và thực tiễn về thuyết Tam giáo hợp nhất của Tân Nho gia), The Religious Dimensions of Confucianism (Những chiều kích tôn giáo của Nho gia), Albany, State University of New York Press, 1990; Araki Kengo, "Confucianism and Buddhism in the Late Ming" (Nho học và Phật học thời cuối triều Minh), De Bary, Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho học), tr. 39-66.

Thực hành một thời gian dài, sau đó sẽ thấy bản thể của

tâm ta vốn mờ mịt lại hiển lộ, luôn hiện ra như một sự vật. Mọi loại sự việc trong cuộc sống thường ngày, đều theo mong muốn của ta, giống như cưỡi ngựa đeo hàm thiếc vậy. Thể nghiệm nguyên lý của sự vật, xem xét lời dạy của Thánh nhân, mọi việc đều có đầu mối lai lịch, như nước phải có nguồn vậy. Nên ta vô cùng tự tin nói rằng: công phu để trở thành Thánh nhân, chính là ở đây.[41]

Vào thế kỷ XVI, một gương mặt tiêu biểu cho xu hướng tổng hòa các học thuyết là Lâm Triệu Ân (1517-1598), biệt danh là "Tam giáo tiên sinh[42]". Tuy tiếp thu nền giáo dục Nho giáo để phục vụ việc làm quan, ông đã dành cả đời để tu dưỡng như các Đạo sĩ, theo những phương pháp do chính ông đặt ra dựa trên một truyền thống thần bí của Dịch, và đề xướng tư tưởng Nho giáo dung hợp với Phật giáo và đặc biệt là Đạo giáo, theo "tâm pháp" (心法), mà ông cho là có khả năng chữa bệnh.

Nếu như tư tưởng tam giáo hợp nhất của Lâm Triệu Ân bắt nguồn từ mong muốn dung hòa giữa chủ trương dấn thân nhập thế tích cực của Nho gia với các tâm pháp và y thuật của Đạo giáo, thì tư tưởng này của Hồ Trực (1517-1585) chịu ảnh hưởng của Vương Dương Minh. Trong *Khổ học ký* [43], tác phẩm tự truyện trong đó tác giả ghi lại đời sống tâm linh của mình ở ngôi thứ nhất, thể loại văn học phổ biến thời nhà Minh, Hồ Trực kể rằng sau khi trải qua một cuộc khủng hoảng sinh tồn nghiêm trọng, ông bắt tay tìm hiểu Đạo giáo và Phật giáo. Trải qua nhiều tháng học tập và thực hành tĩnh tọa, ông lần lượt đạt được hai sự giác ngộ khiến ông nhận ra "Trời Đất và vạn vật cùng một thể với tâm ta".

---

[41] Minh Nho học án, 5, tr. 4a. Về Trần Hiến Chương, xem ở chú thích 11. Về "tĩnh tọa", xem chương 19, "Tâm pháp".

[42] Xem Liu Ts'un-yan, "Lin Chao-en (1517-1598), the Master of the Three Teachings" (Tam giáo tiên sinh Lâm Triệu Ân (1517 1598)), T'oung Pao, 53 (1967), tr. 253-278; và Judith Berling, The Syncretic Religion of Lin Chao-en (Thuyết dung hợp tôn giáo của Lâm Triệu Ân), New York, Columbia University Press, 1980.

[43] Khổ học ký của Hồ Trực, tên gọi này sẽ được Cao Phan Long dùng lại (xem chú thích 65), thường đi kèm theo Khốn tri ký của La Khâm Thuận (xem chú thích 36). Hai thành ngữ Khốn học và Khốn tri gợi nhớ đến sách Luận ngữ của Khổng Tử, XVI, 9 và sách Trung dung, chương 20.

Trải nghiệm thần bí này có thể được lý giải là sự khám phá ra "Phật tính" bằng phương pháp quan sát nội tâm, đồng thời cũng

là sự khải lộ của cái tâm với chính mình bằng "lương tri". Trải nghiệm này thật ra giống với sự giác ngộ mà Hàm Sơn Đức Thanh (1546-1623) đã mô tả, ông cùng với Châu Hoằng (1535-1615) là hai trong số những đại sư Phật giáo thời nhà Minh:

> Một ngày nọ, sau khi ăn cháo xong, rồi đi kinh hành thì bỗng nhiên, ta nhập định, không còn thấy cả thân lẫn tâm, duy chỉ có cái tâm thanh tịnh viên mãn sáng trong tịch mịch, như một tấm gương lớn, núi non mặt đất đều hiện rõ trong đó. Khi giác ngộ liền trở nên sáng suốt, tự đi tìm thân tâm mình thì hiểu là tìm không được. Liền đọc bài kệ:
>
> Miết nhiên nhất niệm cuồng tâm hiết
>
> Nội ngoại căn trần câu đỗng triệt
>
> Phiên thân xúc phá thái hư không
>
> Vạn tượng sâm la tòng khởi diệt
>
> Bỗng nhiên một niệm tâm cuồng hết
>
> Căn trần trong ngoài đều thấu triệt
>
> Chuyển thân chạm vỡ thái hư không.
>
> [Muôn vẻ bao la theo đó đều diệt hết. Từ khoảnh khắc đó, mọi thứ trong ta và bên ngoài đều trở nên rõ ràng, âm thanh và sắc tướng không còn là chướng ngại nữa. Mọi nỗi hoài nghi trước kia giờ đều biến mất, giống như nhìn vào gương, đã sinh ra bụi, vì cô độc không bè bạn nên không biết xa gần].[44]

---

[44] *Jacques Gernet đã dẫn, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 296-297. Về Hàm Sơn Đức thanh, xem Pei-i Wu, "The Spiritual Autobiography of Te- ch'ing" (Tự truyện về tinh thần của Đức Thanh), De Bary, Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho gia), tr. 67-92; Hsu Sung-peng, A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing 1546-1623 (Lãnh tụ Phật giáo đời Minh: Hàm Sơn Đức Thanh (1546 -1623) cuộc đời và tư tưởng), 1979. Về Châu Hoằng, xem Kristin Yu Greenblatt, "Chu Hung and Lay Buddhism in the Late Ming" (Châu Hoằng và Phật giáo cư sĩ cuối triều Minh), in trong Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho gia), tr. 93-140; Yu Chün-fang, The Renewal of Buddhisn in China: Chu Hung and the Late Ming Synthesis (Sự phục hưng của Phật giáo Trung Quốc: Châu Hoằng và sự hợp nhất [tam giáo] cuối thời Minh), New York, Columbia University Press, 1981.*

Phản đối việc sùng cổ và tinh thần khảo chứng

Xu hướng hòa hợp tam giáo này chắc chắn là dấu hiệu của sự bất bình ngày càng gia tăng đối với hệ tư tưởng chính thống đến mức trở thành chủ nghĩa phản đối việc sùng cổ trong học phái Thái Châu (vùng ven biển hạ lưu sông Trường Giang) do Vương Cấn (1483-1541) sáng lập. Sau khi nhận được điềm báo mộng về sứ mệnh cứu rỗi của mình, anh bán muối tự học này bắt đầu truyền bá một tư tưởng Nho gia dành cho mọi tầng lớp dân chúng[45]. Môn đồ của học phái này thường tụ họp theo nhóm bằng hữu hoặc ngoài khuôn khổ thư viện, nơi được tùy ý diễn giải kinh sách Nho gia (*giảng học*, nghĩa chữ là "giảng giải về sự học") theo tinh thần cách tân của Vương Dương Minh, tinh thần giải phóng tư tưởng của phương pháp này đã tạo động lực mạnh mẽ cho việc giáo dục dân chúng[46].

Là đại diện tiêu biểu của học phái Thái Châu, Lý Chí (1527-1602) tìm cách khôi phục lại tinh thần của những đại hiệp xa lánh quan trường để hành tẩu giang hồ, chủ nghĩa anh hùng của họ dựa trên cá tính, sự bình đẳng và gần gũi với quần chúng nhân dân, được ca ngợi trong những kiệt tác của văn học dân gian như *Thủy hử*, *Tam Quốc* diễn nghĩa[47]. Ông kịch liệt bài bác Nho giáo chính thống, và quá khích tới mức gán cho nó tính chất giả tạo (chúng ta vẫn thường gọi là "đạo đức giả"), hoài nghi tính chính xác của kinh điển và khẳng định sự tồn tại của nhân dục trong bản tính con người. Hai tác phẩm nổi tiếng nhất của ông với tiêu đề mang tính tuyên ngôn là *Phần thư* và *Tàng thư* đã bị cấm lưu hành trong thời gian dài và bản thân ông cũng tự sát trong ngục[48].

---

[45] Về học phái Thái Châu, xem William Theodore De Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought" (Chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa nhân đạo trong tư tưởng cuối triều Minh), in trong Self and Society in Ming Thought (Cá nhân và xã hội trong tư tưởng triều Minh), tr. 145-247. Về Vương Cấn, xem Monika Ubelhor, Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre. Eine kritische Position im späten Konfuzianismus (Vương Cấn (1483 -1581) và lý luận: thái độ phê phán của Tân Nho gia thời vãn kỳ), Berlin, Reimer, 1986.

[46] Ban đầu, giảng học là những buổi "tranh biện về học vấn" công khai, ai cũng có thể tham gia, đối lập với các hội nghị từ chương gọi là giảng nghĩa. Các thư viện là mô hình được tổ chức tốt nhất của các hiệp hội tư nhân kế thừa từ thời nhà Tống, ngày càng nhiều vào cuối thời nhà Minh và về các thư viện này, có thể tham khảo Jacques Gernet, "Clubs, cénacles et sociétés aux XVIè et XVIIè siècles" (Văn xã thế kỷ XVI và XVII), in trong L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 88-97.

47 Về Lý Chí, xem Jean-François Billeter, Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa) (tham khảo chú thích 7); Otto Franke, Li Tschi, ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Geisteskämpfe im XVI. Jahrhundert (Lý Chí: tìm hiểu lịch sử tranh luận về tư tưởng Trung Quốc thế kỷ XVI) và Li Tschi und Matteo Ricci (Lý Chí và Matteo Ricci), Berlin, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft, 1937 và 1938; Chan Hok-lam, Li Chih (1527-1602) in Contemporary Chinese Historiography: New Light on his Life and Works (Lý Chí (1527-1602) trong sử chí Trung Quốc đương đại: ý kiến mới về cuộc đời và tác phẩm của ông), Seattle, University of Washington Press, 1980.

48 Phần thư (Đốt sách) được viết năm 1590 là một tuyển tập các tác phẩm thuộc nhiều thể loại mà các nhân sĩ thời nhà Minh yêu thích (thư, tiểu luận, ký sự, thơ, đề từ và các tác phẩm khác), mà Lý Chí yêu cầu độc giả của mình - để đảm bảo an toàn - đốt sau khi đọc. Tàng thư (Giấu sách) được viết năm 1599, gồm khoảng 800 tiểu sử của những nhân vật lịch sử mà Lý Chí, điều tra, theo cách dùng từ của ông, "thượng hạ sổ thiên niên thị phi" (những việc gây tranh cãi trong mấy ngàn năm lịch sử), là tác phẩm cần cất giấu để đợi đến ngày đến tay độc giả thật sự, xem đề từ Phần thư, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1975, tr. 1.

Lý Chí đã xúc động kể lại khoảnh khắc thần khải mà một kẻ "ngoan cố và ương ngạnh" như ông coi là hai phát hiện đồng thời, khi ở tuổi bốn mươi, ông tiếp cận các tác phẩm của Vương Dương Minh và tư tưởng Phật giáo về tính Không trong *Kinh Kim Cương*. Đây được coi là những lời đả kích mãnh liệt nhằm vào những kẻ cơ hội và ngụy quân tử cùng thời, chỉ tìm cách để giữ vững địa vị của mình:

> Bản tính của tự nhiên, chính là "Đạo học" chân chính của tự nhiên, sao những kẻ thuyết giảng về "Đạo học" có thể học được! Đã không thể học, còn mạo muội dẫn lời thánh hiền để che giấu sự kém cỏi của mình. […] Than ôi! Khi có việc lợi cho mình, lại muốn lúc nào cũng cầu xin ân huệ, thì ắt phải dẫn cái thuyết "vạn vật đều là một thể". Khi có việc tổn hại cho mình, lại muốn tránh xa việc bị oán hờn, hiềm nghi thì tất phải dẫn cái thuyết "minh triết để giữ mình". Nếu muốn giúp cho bậc thiên tử trở nên anh minh, tể tướng là hiền thần, vạch mặt bọn gian nịnh, ngăn chặn chiêu trò của chúng thì không ban cho chúng ân huệ, không cho chúng trốn tránh hiềm nghi, lại không cho rao giảng lời dạy thánh hiền, thì cái trò "Đạo học" của chúng sẽ chấm dứt![49]

---

49 Sơ đàm tập 19, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1974, tr. 328, bản dịch có chỉnh sửa của J.-F. Billeter, Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa), tr. 73.

Vương Dương Minh cũng đã có lần tỏ ý không đồng tình với sự thần thánh hóa Khổng Tử:

> Sự học quý ở chỗ học bằng Tâm. Nếu tìm kiếm trong tâm mà không đúng, thì dẫu điều đó do Khổng Tử thốt ra, thì ta cũng không dám cho là đúng: huống hồ là những kẻ không bằng được Khổng Tử! Nếu tìm kiếm trong tâm mà đúng, thì dù điều đó chỉ do một kẻ tầm thường thốt ra, ta cũng không dám cho nó là sai: huống hồ là lời của Khổng Tử![50]

Sự bất phục này cũng được thể hiện rõ ở Lý Chí, người kịch liệt công kích những kẻ đạo đức giả mà ông không ngần ngại đáp trả:

> "Học thì không thể bỏ qua phép tắc". Anh này nói hay lắm! Anh này học hỏi từ Khổng Tử rồi coi làm tôn chỉ, đặt thành gia pháp. Kẻ hèn này lại biết nói sao đây! Nhưng đó là lời của Khổng Tử chứ không phải của tôi. Trời sinh ra một người thì tự có tác dụng của người đó, không cần phải đợi chờ học hỏi từ Khổng Tử rồi sau đó tự thấy là đủ vậy![51]

Lý Chí, người đã thu hút được một số nhà tư tưởng cực đoan, phủ nhận quan điểm đạo đức truyền thống mà cho rằng chúng sinh đều mang trong mình Phật tính nên chỉ cần giải tỏa những chướng ngại vật do xã hội đặt ra để đạt đến sự giải thoát:

> Thánh nhân không đòi hỏi con người buộc phải làm gì, vì vậy ai ai cũng đều có thể là thánh nhân. Như Tiên sinh [Vương] Dương Minh từng nói: "Đầy đường đều là Thánh nhân". Đạo Phật cũng nói: "Tâm chính là Phật, người người đều là Phật". Ôi nếu người người đều có thể trở thành Thánh nhân, thì Thánh nhân không có cái đạo lý cao siêu riêng biệt gì để chỉ cho người khác.[52]

---

[50] Truyền tập lục, in trong Vương Dương Minh toàn tập, tr. 76. Đây là bức thư trả lời La Khâm Thuận (xem đoạn trên, tr. 566-567), một trong những đại diện xuất sắc của học phái Chu Hy và cả tầng lớp quan lại.

[51] "Thư trả lời Cảnh Trung Thừa", in trong Phần thư 1, tr. 16, bản dịch có chỉnh sửa của J.-F. Billeter, Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa), tr. 127-128.

[52] "Thư trả lời Cảnh Tư Khấu", (cùng một nhân vật như chú thích trên, nhưng đã được thăng chức), in trong Phần thư 1, tr. 31, bản dịch có chỉnh sửa của J.-F. Billeter, Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa), tr. 182.

Do có tư tưởng chống đối Nho giáo chính thống lẫn tầng lớp học giả, học phái Thái Châu đã bị những nhân vật lỗi lạc của giai đoạn chuyển giao giữa hai triều đại Minh-Thanh là Cố Viêm Vũ và Hoàng Tông Hy coi là sa vào "Cuồng Thiền", thậm chí là đã đẩy nhanh sự sụp đổ của triều nhà Minh. Tuy nhiên, mặc kệ những tư tưởng lớn này, chính sự phản đối kịch liệt việc sùng bái mù quáng này đã mở đường cho một hình thức phê phán bài bản hơn. Điển hình là trường hợp của Dương Thận (1488-1559), tư tưởng tự do và khước từ mọi sự thỏa hiệp khiến ông nhận được sự ngưỡng mộ của Lý Chí. Dù đỗ đạt làm quan, nhưng do công khai phản đối chiếu chỉ của Hoàng đế, ông bị lưu đày đến tận tỉnh Vân Nam trong nhiều năm, tại đây ông đã tranh thủ ngao du sơn thủy, khám phá nhân chủng và lịch sử địa phương, là những bộ môn ít được thực hành vào thời đó và chính ông là một trong những người đầu tiên vận dụng chúng để phê phán tư tưởng Nho giáo chính thống. Cùng tư tưởng đó là Tiêu Hoành (1540?-1620), một người bạn lớn của Lý Chí, ông là nhà tư tưởng cởi mở với những quan điểm mới mẻ, đồng thời là nhà sử học và học giả, sở hữu một trong những thư viện tư lớn nhất thời bấy giờ[53]. Trong giai đoạn cuối thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII, nhiệt huyết bắt nguồn từ thuyết chủ quan của Vương Dương Minh đã đạt cực điểm theo hướng coi trọng trải nghiệm cá nhân hơn là những đòi hỏi tiên định hoặc khuôn mẫu kế thừa từ quá khứ, từ đó nảy sinh tinh thần khảo chứng và kinh thế trí dụng thời nhà Thanh.

---

[53] Về Tiêu Hoành, xem Edward T. Ch'ien, "Chiao Hung and the Revolt Against Ch'eng- Chu Orthodoxy" (Tiêu Hoành và sự phản bác Đạo học Trình-Chu), De Bary, The Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho gia), tr. 271-303; và Chiao Hung and the Restructuring of Neo Confucianism in the Late Ming (Tiêu Hoành và sự tái tổ chức Tân Nho học cuối thời Minh), New York, Columbia University Press, 1986.

Lưu Tông Chu (1578-1645)

Ngoài tư tưởng cực đoan của học phái Thái Châu, Vương Dương Minh cũng có ảnh hưởng đến triết gia lớn này, người dù giữ nguyên tư tưởng của một học giả thuộc trường phái chính thống nhưng vẫn mong muốn nhìn nhận lại những công trình tổng hợp trước đó[54]. Cũng như nhiều nhà tư tưởng thời nhà Minh, mối băn khoăn về thuyết nhị nguyên của Chu Hy đã thôi thúc ông tiếp nhận một số đóng góp của Vương Dương Minh mặc dù vẫn bảo lưu tinh thần phê phán đối với nhà tư tưởng này.

Lưu Tông Chu chủ yếu phản đối Vương Dương Minh ở khái niệm "lương tri", hàm ý coi trọng ý niệm so với tri thức[55]. Thật vậy, quan niệm Tri Hành hợp nhất của họ Vương đã khiến ông ưu tiên ý chí so với khả năng nhận thức của Tâm. Qua cách diễn giải phóng khoáng của học phái Thái Châu, quan niệm này chủ trương tự phát huy năng lực sẵn có, khiến cho nó dễ dàng được mọi người tiếp nhận, thay vì đi theo quy chuẩn, mỗi người đều có thể tự học qua trải nghiệm, thậm chí để kinh nghiệm dẫn lối. Chính quan niệm này đã vấp phải sự phản đối của Lưu Tông Chu vì ông nhận thấy tiềm ẩn hai nguy cơ chệch hướng: nếu thiếu sự định hướng và chuẩn mực, con người có thể lầm tưởng tư dục là biểu hiện chính đáng của nguyên lý đạo đức, hoặc cho rằng "lương tri" là sự đốn ngộ theo Thiền tông mà bỏ qua quá trình tu dưỡng đạo đức.

---

[54] Về Lưu Tông Chu, xem Tang Chün-i, "Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and his Critique of Wang Yang-ming" (Lưu Tông Chu: học thuyết đạo đức của Tâm và thực tiễn, sự phê phán của ông đối với Vương Dương Minh), De Bary, Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho gia), tr. 305-331; và Tu Wei-ming, "Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology" (Tính chủ thể trong nhân học triết học của Lưu Tông Chu), Donald Munro, Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values (Chủ nghĩa cá thể và chủ nghĩa chỉnh thể: các nghiên cứu về giá trị của Nho gia và Đạo gia), Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies (Trung tâm Hán học), 1985, tr. 215-235.

[55] Lương tri thuyết, in trong Lưu tử toàn thư, ấn bản năm 1822, 8, tr. 24b-26a.

Dù tán thành tư tưởng của Vương Dương Minh về ý niệm, Lưu Tông Chu vẫn chưa thỏa mãn với việc đồng hóa nó với khái niệm "lương tri", bản thân ông muốn đào sâu khái niệm này hơn nữa bằng cách quay trở về với "gốc rễ của ý niệm". Với họ Lưu, học thuyết của Vương Dương Minh chứa đựng sự mâu thuẫn, đặc biệt theo cách nó được truyền bá trong Tứ cú giáo[56]. Một khi con người nhận biết thiện và ác, thì họ phải dựa vào chức năng phân biệt của Tâm. Như vậy, luận điểm coi ý niệm có trước "lương tri" của Vương Dương Minh trở thành vô căn cứ, bởi vì nếu như Tâm được đồng hóa hoàn toàn với bản tính trời phú thì nó chính là ý niệm, Tâm chỉ muốn điều thiện; và trong trường hợp này, làm sao lý giải sự xuất hiện của các xung năng ác? Họ Lưu tìm cách giải quyết mâu thuẫn bằng cách trau chuốt lại những khái niệm được họ Vương sử dụng bằng sự phân biệt tinh tế giữa ý niệm và ý chí, giữa "lương tri" và ý thức. Vì thế ông đã trình bày lại Tứ cú giáo của Vương Dương Minh như sau:

Có thiện, có ác là cái động của Tâm.

Thích thiện ghét ác là cái tĩnh của Ý

Biết thiện, biết ác là lương tri.

Làm thiện, bỏ ác là nguyên tắc của sự vật.[57]

---

[56] *Xem chú thích 28 ở trên.*

[57] *Học ngôn, phần 1, in trong Lưu Tử toàn thư 10, tr. 26b.*

Mệnh đề thứ nhất của họ Lưu mô tả Tâm trong trạng thái vận hành, được tạo thành từ ý chí và cảm xúc, ứng với mệnh đề thứ hai của họ Vương. Trong mệnh đề thứ hai, họ Lưu đưa vào khái niệm "ý" (意), với nghĩa khác với khái niệm của họ Vương), khái niệm này hướng về cái thiện và quay lưng với cái ác. Vì thế, khái niệm "lương tri" của Lưu Tông Chu, dù cũng xuất hiện trong mệnh đề thứ ba giống như của họ Vương, không chỉ đơn thuần là ý thức về thiện ác, nó chính là cái ý vốn thiện. Như vậy, tính bản thiện của ý không thể phụ thuộc vào ý thức về thiện ác chỉ có được nhờ kinh nghiệm. Về điểm này, họ Lưu khác với toàn bộ tư tưởng phương Tây về tự do ý chí: hoàn toàn không có ý định lập ra một lý thuyết về hành động theo lựa chọn được tùy ý thực hiện dựa trên hiểu biết đầy đủ về thiện ác, Lưu Tông Chu chọn hướng đi trái ngược hẳn, đó là tìm kiếm nguồn gốc của một cái thiện mà trước khi có ý thức, nó không bị "vướng mắc" vào ranh giới giữa kinh nghiệm và hành vi. Họ Lưu nhìn thấy nguồn khí hạo nhiên tuôn chảy không ngừng này trong "ý định thuần khiết" của ý (意), mà ông dày công phân biệt nó với niệm (念) mang tính thực tiễn kinh nghiệm, đó chính là tri thức về thiện ác có thể thấy được trên thực tế.

Do không phân biệt rõ ngay từ đầu các khái niệm ý niệm với ý chí và "lương tri" với ý thức, tư tưởng của Vương Dương Minh vấp phải những mâu thuẫn mà họ Lưu tìm cách tháo gỡ bằng cách xác định "gốc rễ của ý niệm", ngọn nguồn để từ đó có thể thực hành phương pháp "thận độc" được nhắc đến trong sách *Đại học* và *Trung dung*. Từ "độc" ở đây chỉ một trạng thái không phụ thuộc vào điều gì và thể hiện một điểm để luôn luôn hướng tới chứ không phải một lý tưởng bất di bất dịch. Bởi vì "gốc rễ của ý định", có lẽ lấy cảm hứng từ khái niệm "thiên căn" của Đạo giáo, là cái gắn kết giữa người và Trời.

Lưu Tông Chu nỗ lực đem lại hơi thở (nghĩa đen của Khí) cho động lực đạo đức bằng cách nối lại mối liên kết này, bởi vì "bản tính con người vốn từ Trời [58]": không bằng lòng với việc tham gia vào công cuộc tạo tác của Trời, nó tham gia với vai trò tiên quyết. Về mặt ý nghĩa, thay cho khái niệm "Thái cực" (太極) nền tảng của triết học Chu Hy, họ Lưu đề cập đến khái niệm "Nhân cực" (人極)[59]: chính con người, với những tiềm năng vô hạn trong Tâm, có thể hợp nhất với Trời, chứ không phải Trời có thể làm hình mẫu cho con người. Ý tưởng về một nguồn năng lượng đạo đức giống như quyền năng tạo sinh của Trời một lần nữa được họ Lưu tiếp thu từ truyền thống Dịch mà ông đã phục hồi dựa trên tham chiếu các nhà vũ trụ học đầu thời nhà Tống[60]. Hoàng Tông Hy (1610-1695), sử gia danh tiếng đầu triều đại nhà Thanh đã công nhận triết gia này là thầy, người chưa từng bày tỏ sự can gián trước triều đình nhà Minh, và sau khi triều đại này sụp đổ vào năm 1644, đã chọn cách tuyệt thực chứ không phục vụ cho quân xâm lược Mãn Thanh, hành động này đã nêu cao lý tưởng đạo đức của riêng ông.

---

[58] Dịch diễn, chương 8, in trong Lưu Tử toàn thư 2, tr. 14a.

[59] Xem chương đầu tiên của Nhân phổ, in trong Lưu Tử toàn thư 1.

[60] Xem Độc dịch đồ thuyết, in trong Lưu Tử toàn thư 2, tr. 8b-9a.

Sự tồn tại và chấm dứt của các thư viện tư nhân cuối đời nhà Minh

Hình thức tranh biện công khai, thường được tổ chức ở thư viện và gia tăng nhanh chóng vào nửa sau thế kỷ XVI, đóng vai trò chính yếu trong đời sống tri thức lẫn xã hội cuối đời nhà Minh đến mức có thể tác động trở lại tình hình chính trị của cả triều đại. Như Jean- François Billeter đã lý giải, "ẩn sau sự giải thích kinh điển Nho gia một cách tự do là sự khẳng định một tinh thần mới, đòi hỏi xem xét lại ảnh hưởng của hệ tư tưởng chính thống lên tâm trí người dân, và đồng thời tác động mạnh mẽ hơn nữa lên trật tự xã hội tới mức nó không còn là đặc quyền của một vài bộ phận quan lại mà đã tiếp cận với các tầng lớp xã hội đông đảo và bấp bênh hơn: nhà buôn, thương nhân, thợ thủ công và người làm công, người cho vay lãi và nhà Nho không có danh phận, Nho sinh được Triều đình cấp học bổng... Trào lưu này càng mở rộng thì càng đa dạng hơn. Đặc biệt là trong học phái Thái Châu, nó còn mang màu sắc dị giáo và phản kháng. Tình trạng bất ổn xã hội

cộng hưởng với sự sôi động học thuật khiến giới quan lại lo lắng, nhất là phe thủ cựu khi họ sợ quyền lực tan rã và hệ giá trị bị đảo lộn[61]".

Một dấu hiệu rõ ràng cho sự lo ngại của giới cầm quyền là việc Tể tướng đương triều là Trương Cư Chính (1525-1582) hạ lệnh đóng cửa toàn bộ thư viện tư vào năm 1579. Thông qua việc xóa bỏ môi trường dành cho các tư tưởng và tranh biện độc lập, họ Trương hy vọng cứu vãn sự suy yếu của vương triều và củng cố quyền lực Nhà nước[62]. Cũng trong năm đó và dưới sự kết án của họ Trương, một trong những nhà tư tưởng nổi loạn nhất thời kỳ đó, Hà Tâm Ẩn (1517-1579), đã qua đời, ông là nhân vật nổi bật của phe phản đối tính đạo đức giả mượn danh Nho học giống như Lý Chí, người cũng đã tự tử trong ngục vào năm 1602[63].

---

[61] Li Zhi, philosophe maudit (Lý Chí, triết gia bị nguyền rủa), sđd, tr. 146-147.

[62] Về các thư viện dưới thời nhà Minh, xem John Meskill, Academies in Ming China: A Historical Essay (Bàn luận về lịch sử học viện triều Minh), Tucson, University of Arizona Press, 1982; và Tielemann Grimm, Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368-1644) (Giáo dục và chính trị của Nho giáo Trung Quốc thời nhà Minh (1368-1644)), Hambourg, Gesellschaft fur Natur- und Völkerdunde Ostasiens, 1960. Về Trương Cư Chính, xem Robert Crawford, "Chang Chü-cheng's Confucian Legalism" (Quan điểm về pháp luật Nho gia của Trương Cư Chính), De Bary, Self and Society in Ming Thought (Cá nhân và xã hội trong tư tưởng triều Minh), tr. 367-413.

[63] Xem Ronald G. Dimberg, The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin (Nhà hiền triết và xã hội: cuộc đời và tư tưởng của Hà Tâm Ẩn), Honolulu, University Press of Hawaii, 1974.

Đi đầu trong mạng lưới khá lỏng lẻo bao gồm các hội và nhóm khác nhau, Đông Lâm thư viện, được thành lập dưới thời nhà Tống ở Vô Tích (nay thuộc Giang Tô) và được Cố Hiến Thành (1550-1612) dựng lại năm 1604, là minh chứng cho hoạt động chính trị hóa các thư viện tư nhân. Khi giới quan lại - phần lớn là những người bị cách chức - cùng các nhà Nho chính trực và thanh liêm bắt đầu phát hành những tập sách nhỏ chỉ trích triều đình và những hành động chuyên quyền, thư viện này bị bọn gian thần, cùng phe với hoạn quan trong triều kết án vì tội kết đảng (黨)[64]. Bên cạnh đấu tranh chính trị, tinh thần của Đông Lâm thể hiện hoài bão chấn hưng đạo đức, mong muốn quay về ngọn nguồn luân lý Nho gia để đối phó với tình trạng phó mặc của giới quan

lại-học giả, những người được cho là có phần trách nhiệm cho sự hủ bại của triều đình. Vấn đề đặt ra ở đây là giúp quyền lực nhà nước chữa khỏi căn bệnh phát sinh từ bản chất đạo đức và những biểu hiện chính trị.

---

64 Về thư viện Đông Lâm, xem Heinrich Busch, "The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance" (Thư viện Đông Lâm và ý nghĩa chính trị, triết học của nó/ Ý nghĩa chính trị và triết học của thư viện Đông Lâm), Monumenta Serica (Hoa Duệ học chí), 14 (1949-1955), tr. 1-163; Charles O. Hucker, "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period" (Cuộc vận động của Đông Lâm đảng cuối triều Minh), John K. Fairbank, Chinese Thought and Institutions (Tư tưởng và chế độ Trung Quốc), University of Chicago Press, 1957, tr. 132-162; Benjamin A. Elman, "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Academies" (Đế chế và xã hội Nho gia trong đế chế Trung Quốc thời văn kỳ: Hàn Lâm Viện và Đông Lâm Viện), Modern China (Trung Quốc hiện đại), 15, 4 (1989).

Lưu ý rằng từ đảng 黨 có ý tiêu cực, dùng để chỉ các hội nhóm bị chính quyền coi là bè phái theo đuổi "tư lợi" hơn là lợi ích "công", cũng chính là từ mà ngày nay được dùng để chỉ các đảng phái chính trị.

Đặc biệt, Đông Lâm đảng đã phản ứng với thái độ từ bỏ trong thuyết đốn ngộ của Vương Dương Minh thể hiện qua chú giải của đồ đệ ông là Vương Kỳ và học phái Thái Châu. Vì vậy họ quay về nguồn gốc của Đạo học thời nhà Tống, đề cao công phu tu dưỡng đạo đức (*công phu* 功夫) và thực hành (實行). Một tấm gương nổi bật là Cao Phan Long (1562-1626), đệ tử phép "tĩnh tọa", người tuy không quá nghiêng về Thiền tông như Trần Hiến Chương đầu thời nhà Minh mà tuân theo kỷ cương và lễ giáo Nho gia nhưng cũng sớm đạt được sự giác ngộ:

> Thì ra là như vậy! Thật là không có bất kỳ một vật gì. Luồng suy nghĩ triền miên, bỗng nhiên bị chặt đứt; như gánh nặng trăm cân bỗng nhiên rơi xuống đất; lại như tia chớp sáng chói, soi thấu cả cơ thể. Rồi dung hòa vô biên với tạo hóa trong vũ trụ, càng không có sự chia tách trời người, trong ngoài.[65]

Cũng như La Khâm Thuận trước đó một thế kỷ, Cao Phan Long cũng khẳng định lòng trung thành với Chu Hy, đồng thời vẫn ghi nhận học thuyết của Trương Tái về Khí[66]. Sau khi kế nhiệm Cố Hiến Thành để lãnh đạo Đông Lâm đảng, ông bị nhóm hoạn quan bắt giữ năm 1626 nhưng trước khi bị áp giải đi, ông gieo mình xuống nước tự tận. Tinh thần của Đông Lâm đảng thể hiện một bước nhảy vọt từ quan niệm đấu tranh của một nhà Nho không tự

cho phép mình xa rời chính sự giống như các đệ tử Đạo giáo và Phật giáo. Như Cố Hiến Thành vẫn thường nói:

> Quan lại trong triều không bận tâm đến vua cha; quan lại ở địa phương không bận tâm đến trăm họ; còn ở chốn rừng núi vài vị ẩn sĩ bàn luận, truy cầu bản tính và số mệnh, trau dồi đạo đức và nhân nghĩa mà không bận tâm tới Đạo ở trên đời; thì tuy họ có tài, bậc quân tử không coi trọng họ.[67]

---

[65] Khổ học ký, Jacques Gernet đã dẫn, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 295. Về nhan đề của tiểu luận này, xem chú thích 43 trên đây. Về Cao Phan Long, xem Rodney L. Taylor, The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo- Confucianism: A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562-1626) (Tu dưỡng thành Thánh nhân như một mục tiêu tôn giáo của Tân Nho gia: nghiên cứu về những tác phẩm tuyển chọn của Cao Phan Long (1562-1626)), Missoula (Montana), Scholars Press, 1978; và "Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's Writing on Quiet-Sitting" (Suy tưởng của Tân Nho gia thời Minh: Cao Phan Long luận về tĩnh tọa), Journal of Chinese Philosophy (Tạp chí Triết học Trung Quốc), 6, 2 (1979), tr. 149-182.

[66] Cao Phan Long là tác giả của Chính mông thích. Về Trương Tái, xem chương 17, tr. 448-461.

[67] Được trích dẫn như một ý "thường ngôn" bởi Cố Hiến Thành trong Minh Nho học án, 58, tr. 4a.

Phục Xã và các thừa sai Dòng Tên

Phong trào đấu tranh mạnh mẽ do Đông Lâm đảng khởi xướng nhằm vào triều đình tái hiện lại một kịch bản thường gặp trong suốt chiều dài lịch sử Trung Hoa: sự đối đầu công khai giữa một bên là tầng lớp học giả-quan lại và quyền thần với nhóm nhỏ vây quanh Hoàng đế thuộc phe của Hoàng hậu và bọn hoạn quan. Cụm từ "Thanh nghị" (清議) dùng để chỉ cuộc đấu đá giữa giới nhân sĩ và nhóm hoạn quan từ thời nhà Hán, đến cuối thời nhà Minh lại được sử dụng cho giới nhân sĩ liêm khiết không ngại can gián nhà vua. Sau khi được trọng dụng trở lại vào đầu những năm 1620, người của Đông Lâm đảng chịu sự đàn áp dã man do hoạn quan Ngụy Trung Hiền (1568-1627) cầm đầu, các lãnh tụ bị bắt bớ, tra tấn và sát hại. Các thư viện tư nhân, được cho là nơi âm mưu tạo phản, bị phá hủy theo chiếu chỉ của Hoàng đế.

Mặc dù cuộc đàn áp diễn ra dã man, các lực lượng chống đối hoạn

quan cùng với các thư viện và hiệp hội tư nhân vẫn tiếp tục ngẩng cao đầu sau khi Ngụy Trung Hiền bị thất sủng và phải tự tử vào năm 1627. Tinh thần của Đông Lâm thư viện bị dập tắt vào năm 1626 lại hồi sinh từ đống tro tàn thông qua "Phục Xã". Ban đầu chỉ là một tổ chức học thuật vùng Tô Châu như biết bao tổ chức khác nở rộ vào thời nhà Minh, đến cuối triều đại này, Phục Xã đã trở thành một tổ chức chính trị quan trọng và cơ cấu bài bản nhất thời phong kiến, tiếp tục giương cao ngọn cờ đấu tranh chống bọn hoạn quan, tiếp đó là quân xâm lược Mãn Thanh[68].

---

[68] Xem William S. Atwell, "From Education to Politics: The Fu She" (Phục Xã: từ giáo dục đến chính trị), De Bary, Unfolding of Neo-Confucianism (Sự triển khai của Tân Nho gia), tr. 333-367.

Chữ "Phục", mà chúng ta có thể nhìn nhận như một sự "phục cổ" do Phục Xã khởi xướng hoàn toàn không phải là khát vọng quay trở về cái cũ, mà trái lại, là một sự đổi mới tư duy. Các thành viên của Phục Xã nêu cao tinh thần "thực học" (實學) thay cho những "ngôn từ sáo rỗng" của triết học tư biện. Nhiều người trong số họ chịu ảnh hưởng trực tiếp hoặc gián tiếp của Từ Quang Khải (1562-1633), đại quan của triều đình đã cải sang Công giáo và cộng tác với nhà truyền giáo Matteo Ricci (1552-1610) để dịch sang tiếng Trung Quốc nhiều tác phẩm của phương Tây về toán học, thủy lợi, thiên văn học, địa lý[69]. Nếu như người phương Tây và Công giáo (ban đầu là người Bồ Đào Nha, sau đó là Tây Ban Nha và Hà Lan) bắt đầu xuất hiện ở Trung Quốc vào thế kỷ XVI, thì các nhà truyền giáo Dòng Tên người Ý đầu tiên, dưới sự dẫn dắt của Michele Ruggieri và Matteo Ricci đã đến đây từ năm 1582[70]. Nhờ chinh phục được tầng lớp tinh hoa và được ân sủng của Hoàng đế bằng chính sách nhập gia tùy tục mà các giáo sĩ Dòng Tên đã thành công trong việc tiếp cận và tồn tại cho đến cuối thế kỷ XVIII trong triều đình Bắc Kinh, nơi họ phát huy vốn kiến thức thiên văn học, hội họa, toán học, những lĩnh vực thu hút sự hiếu kỳ của người Trung Hoa[71].

---

[69] Xem Catherine Jami, Peter Engelfriet & Gregory Blue, Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633) (Cải cách thuật trị nước và tư tưởng ở Trung Quốc cuối thời Minh: Sự tổng hợp liên văn hóa của Từ Quang Khải (1562-1633)), Leyde, 2001. Về một nhân vật nổi tiếng khác đã cải đạo, xem Nicolas Standaert, S. J. Yang Tingyun (1562-1627), Confucian and Christian in Late Ming China (Dương Đình Vân (1562 -1627), Nho sĩ và tín đồ Cơ Đốc cuối thời Minh), Leiden, Brill, 1988.

[70] *Xem Matteo Ricci và Nicolas Trigault, Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610) (Lịch sử cuộc viễn chinh của Thiên Chúa giáo đến Trung Hoa (1582-1610)), Paris, Desclée de Brouwer, 1978; Jonathan D. Spence, The Memory Palace of Matteo Ricci (Cung điện ký ức của Matteo Ricci), London và Boston, Faber and Faber, 1983; Erik Zurcher, Nicolas Standaert, S. J., Adrianus Dudink, Bibliography of the Jesuit Mission in China: ca. 1580-ca. 1680 (Mục lục các tác phẩm của hội Truyền giáo Dòng Tên ở Trung Quốc: 1580 -1680), Đại học Leiden, 1991; Jacques Gernet, "La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600" (Hoạt động chính trị của Matteo Ricci và diễn biến trong đời sống chính trị, tư tưởng Trung Quốc khoảng năm 1600), L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), tr. 215-243; Michael Lackner, Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa (Lịch sử bị lãng quên - nghiên cứu về thuật viết tốc ký của hội Gia Tô: dịch chú Tây quốc ký pháp), Stuttgart, Steiner, 1985.*

[71] *Như Jacques Gernet từng nói, "rất nhiều công trình chuyên môn hoặc khoa học đã được phát hành cuối thời nhà Minh. Các công trình này đề cập đến hầu như toàn bộ các lĩnh vực tri thức (dược phẩm, y khoa, thực vật học, nông nghiệp, phương pháp thủ công, địa lý…) và chắc chắn minh họa cho những thành tựu đạt được vào thế kỷ XVI", xem Le Monde chinois (Lịch sử xã hội Trung Quốc), tr. 386. Xem Willard J. Peterson, "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China" (Triết học tự nhiên phương Tây ấn hành ở Trung Quốc cuối triều Minh), Proceedings of the American Philosophical Society (Kỷ yếu Hội thảo nghiên cứu Hội Triết học Mỹ), 117 (1973), tr. 295-322.*

Nhưng thông điệp tôn giáo của họ, mà việc truyền bá rộng rãi là mục đích chính của các nhà truyền giáo, dường như không thu hút người Trung Hoa cho lắm, thậm chí còn làm dấy lên sự phản kháng nhất định. Sự kiện "tranh luận về Lễ điển Trung Hoa" nổi tiếng là một trong những biểu hiệu rõ ràng nhất cho những hiểu lầm sâu sắc giữa những người Thiên Chúa giáo phương Tây và nho sĩ Trung Hoa. Kết quả là xung đột nảy sinh, ban đầu là trong các hội truyền giáo sau khi linh mục Ricci qua đời năm 1610, và trở nên trầm trọng hơn khi mà sau một thời gian tương đối khoan hòa vào thế kỷ XVII thì sang thế kỷ XVIII, Tòa thánh Vatican đã ra phán quyết không nhân nhượng nữa, điều này khơi dậy sự phản đối của những người vốn đã ác cảm với Thiên Chúa giáo, cho rằng nó làm bại hoại phong tục truyền thống khi cấm thờ cúng tổ tiên[72]. Thật vậy, cần xét xem các nghi thức đó có mang tính tôn giáo hay không. Nếu có thì dưới góc nhìn của người Thiên Chúa giáo, nó chỉ là mê tín dị đoan và không tương hợp với học thuyết "Đức Chúa Trời"; còn nếu có, thì đây là những nghi thức thế tục và chính trị và chúng phù hợp với đức tin Cơ Đốc[73]. Thế nhưng đối với người Trung Hoa, bản chất vấn đề không nằm ở việc truyền thống của họ không chứa đựng sự phân biệt giữa tính chất tôn giáo và thế tục, thần thánh và việc phàm, tinh thần và vật chất.

Sai lầm của các giáo sĩ Dòng Tên có lẽ là tưởng rằng chỉ cần nói được tiếng Trung Hoa là có thể thâm nhập vào nền văn hóa đó: còn đối với người Trung Hoa, lễ nghi có sức mạnh hơn cả ngôn từ.

---

72 Về cuộc tranh luận về Lễ điển Trung Hoa, xem David E. Mungello, The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning (Lịch sử và ý nghĩa của cuộc tranh luận về lễ nghi Trung Quốc), Nettetal, Steyler, 1994. Về mối quan hệ giữa Trung Hoa và Thiên Chúa giáo, xem Jacques Gernet, Chine et Christianisme: Action et réaction (Trung Quốc và Thiên Chúa giáo: hành động và phản ứng), Paris, Gallimard, 1982, tái bản năm 1991 với phụ đề La première confrontation (Cuộc chiến đầu tiên); Etiemble, L'Europe chinoise (Châu Âu bị Hán hóa), tập I: De l'Empire romain à Leibniz (Từ đế quốc La Mã đến Leibniz); tập II: De la sinophilie à la sinophobie (Từ si mê đến chán ghét Trung Hoa), Gallimard, 1988 và 1989; Thomas H. C. Lee, China and Europe (Trung Quốc và Châu Âu), Hong Kong University Press, 1991; Catherine Jami và Hubert Delahaye, L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles (Châu Âu ở Trung Quốc: sự tương tác giữa khoa học, tôn giáo và văn hóa trong thế kỷ XVII và XVIII), Paris, Collège de France, Institut des hautes Études chinoises, 1993; Paul A. Rule, K'ung- tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism (Khổng Tử có còn là Khổng Tử? Sự giải độc của Dòng Tên đối với Nho giáo), Sydney, London, Boston, Allen and Unwin, 1986; David E. Mungello, The Great Encounter of China and the West, 1500-1800 (Cuộc đại chiến giữa Trung Quốc và phương Tây, 1500-1800), Lanham, 1999; Pascale Girard, Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne (Tu sĩ phương Tây ở Trung Quốc thời cận đại), Lisbonne & Paris, Trung tâm văn hóa Calouste-Gulbenkian, 2000; LI Wenchao, Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus and Konfuzianismus (Việc truyền bá Thiên Chúa giáo tại Trung Quốc thế kỷ XVII: sự thấu hiểu, không hiểu, hiểu nhầm - nghiên cứu lịch sử tư tưởng Thiên Chúa giáo, Phật giáo và Nho giáo), Stuttgart, 2000; Li Wenchao & Hans Poser, Das Neueste über China. G. W. Leibnizes Novissima Sinica von 1697 (Tin tức Trung Hoa: Trung Hoa cận sự của Leibniz năm 1697), Stuttgart, 2000. Chú thích của người dịch: Trung Hoa cận sự là tác phẩm viết về Trung Hoa của nhà bác học người Đức Gottfried Wilhelm Leibniz.

73 Xem bản dịch Thiên Chúa thực nghĩa của Matteo Ricci của Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-chen, S. J., The True Meaning of the Lord of Heaven (Ý nghĩa thực sự của Chúa tể Thiên đường), St. Louis (Missouri), Institute of Jesuit Sources (Học viện Dòng Tên), 1985.

Hơn nữa, sứ mệnh của các giáo sĩ Dòng Tên là truyền bá một học thuyết mang tính siêu nghiệm, khiến cho người ta không thể vừa là người Thiên Chúa giáo chân chính vừa là người Trung Hoa chân chính, bởi vì nghĩa vụ của một người Thiên Chúa giáo sẽ khiến người Trung Hoa trở thành một kẻ đại nghịch bất đạo đối với trật tự chính trị xã hội. Lẽ ra người Trung Hoa đã hăm hở đón

nhận tín ngưỡng Cơ Đốc theo quan điểm hòa hợp tôn giáo chiếm ưu thế từ giữa thời nhà Minh, thì họ lại vấp phải giáo điều cứng nhắc của các nhà truyền giáo, đòi hỏi rằng tôn giáo của mình phải được công nhận là tôn giáo chân chính duy nhất, mọi đức tin khác đều bị coi là mê tín.

Các thừa sai Dòng Tên đến Trung Hoa vào thời điểm mà sự phân rã trong xã hội và quốc gia trở nên trầm trọng và dẫn đến việc kinh đô Bắc Kinh rơi vào tay người Mãn Thanh năm 1644. Họ đã đến đúng lúc để chi viện bất ngờ cho một bộ phận tinh hoa trong nước đang khao khát trở về với kỷ cương đạo đức và tư tưởng chính thống để đối phó với thuyết khoan hòa và không màng thế sự dưới ảnh hưởng của Phật giáo. Đồng thời, những đóng góp về khoa học và kỹ thuật cũng góp phần cổ vũ sự ra đời của một tư tưởng mới đã biểu hiện từ đầu thế kỷ XVI dưới dạng một mối bận tâm chưa từng có dành cho những tri thức cụ thể, hữu ích cho hoạt động quản lý hành chính, quân sự, nông nghiệp. Từ đó trở đi, một nhà Nho, vốn dĩ là người phải theo nghiệp quan trường, không thể chỉ bằng lòng với việc làm học giả, mà phải nắm vững nhiều kỹ năng thực tiễn khác nhau.

PHẦN VI

SỰ HÌNH THÀNH CỦA TƯ TƯỞNG CẬN HIỆN ĐẠI

(thế kỷ XVII - XX)

Chương 21

Tinh thần khảo chứng và kinh thế trí dụng đời Thanh (Thế kỷ XVII - XVIII)

Từ cuối đời Minh, một cuộc "đại khủng hoảng đạo đức vào những năm cuối thế kỷ XVI đã dẫn đến sự sụp đổ về chính trị, vương triều nhà Minh cũng lung lay chực ngã trước những cuộc khởi nghĩa nhân dân nổi lên như vũ bão vào khoảng thời gian 1630-1644, cuối cùng không thể chống cự nổi cường quyền Mãn Thanh vốn đã chiếm cứ khu vực Đông Bắc nay lại được bè lũ phản bội người Hán câu kết hỗ trợ. Điều này dẫn đến kết cục bi thảm của vương triều Minh và những bi kịch kéo theo trong suốt những năm từ 1644 đến 1661 trong khi chính quyền Mãn Thanh mới thành lập đang nôn nóng muốn đập tan mọi thế lực chống đối.

Điều mà thế hệ những người sinh ra trong nửa đầu thế kỷ XVII tỏ ra hoài nghi không chỉ là triết học lý tưởng tìm cách "trừ bỏ nhân dục" và đối lập với trật tự hiện thực thô của thế giới này mà còn là cả xã hội cuối đời Minh tức nền chuyên chế ích kỷ; không quan tâm đến những bất hạnh của tầng lớp dưới đáy; cô lập quyền lực; bất lực trước sự rối loạn nội bộ cũng như sự tấn công từ bên ngoài; nhắm mắt làm ngơ trước những hiện tượng âm mưu bè phái của tầng lớp quan lại; mê đắm với những thứ viển vông của tầng lớp sĩ nhân lý luận suông và coi thường hành động và tri thức thực tiễn"[1].

---

[1] Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental (Trí tuệ của người Trung Quốc. Xã hội và tâm thế), sđd, tr. 264-265. Về lịch sử chuyển giao Minh-Thanh, xem Lawrence D. Kessler, "Chinese Scholars and the Early Manchu State" (Học giả Trung Quốc và chính quyền Mãn Thanh thời kỳ đầu), Harvard Journal of Asiatic Studies, 31 (1971), tr. 179-200; Jerry Dennerline, The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China (Trung thần Gia Định: sự thống trị của sĩ đại phu Trung Quốc và biến thiên xã hội vào thế kỷ XVII), New Haven, Yale University Press, 1981; Frederic Wakeman, Jr., The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China (Đại chấn hưng: Mãn Thanh và sự tái thiết đối với trật tự vương triều Trung Quốc vào thế kỷ XVII), Berkeley, University of California Press, 1985; Lynn A. Struve, Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tiger's Jaws (Âm thanh của đại biến động Minh-Thanh: Trung Quốc trước miệng cọp), Yale University Press, 1993; cùng tác giả, The Ming-Qing Conflict, 1619-1683. A Historiography and Source Guide (Cuộc tranh đấu Minh-Thanh: chỉ nam sử học và tư liệu), Ann Arbor, 1998.

Bị chấn động trước hậu quả bi thảm của chế độ chuyên chế đời Minh, giới sĩ nhân đã nhận thức một cách sâu sắc tình thế lưỡng nan trường tồn giữa lý tưởng đạo đức và thực tiễn chính trị của Nho gia. Yêu cầu "tu kỷ trị nhân" (修己治人)[2] được kế thừa từ Đạo học thời Lưỡng Tống đã khiến cho luân lý cá thể không còn phù hợp với trách nhiệm tập thể. Do đó, không lấy gì làm lạ khi những nhà tư tưởng bị chấn động trước thực tế nhà Minh bị Mãn Thanh lật đổ cũng chính là những người đã công kích một cách triệt để nhất đối với những tội ác của chủ nghĩa chuyên chế thuộc vương triều nhà Minh cũng như thể chế xã hội Trung Quốc từ xưa đến nay. "Sự hoài nghi đối với phương thức chấp chính, phong tục chính trị cũng như các trào lưu tư tưởng cuối đời Minh của các nhà tư tưởng thế kỷ XVII thuộc về cùng một phong trào. Sai lầm là ở chỗ coi trật tự quyền lực vốn có của vật chất và xã hội như một hiện thực siêu nghiệm tương ứng với một sai lầm khác là sự phục tùng một nền chuyên chế tuyệt đối"[3].

---

[2] *Chương 19 sách này, "Cách vật và trí tri".*

[3] *Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc) sđd, tr. 264 - 266.*

Chúng ta chứng kiến một cuộc khủng hoảng nghiêm trọng về bản sắc văn hóa dẫn đến sự tan rã của Trung Quốc là do trào lưu lý luận suông từ Lưỡng Tống trở đi gây ra, hay việc đánh đồng thất bại của tướng lĩnh trước khi Đông Hán sụp đổ vào năm 220 với biến cố vào cuối đời Minh năm 1644. Tất cả những gì có liên quan đến Tân Nho gia đều bị vứt bỏ: diễn thuyết công khai, đối thoại hỏi đáp, tiên sinh ngữ lục… Những thực tiễn truyền miệng đó bị coi là mang quá đậm mùi vị giáo pháp của Phật giáo và phong khí "thanh đàm" của Tân Đạo gia, không tương xứng với kinh điển Nho gia. Khủng hoảng tinh thần của sĩ nhân lại một lần nữa khơi dậy nhiệt huyết tìm về ngọn nguồn của tinh thần Nho gia, muốn vứt bỏ toàn bộ tư tưởng Phật giáo và Đạo giáo, hoàn toàn quay về thư tịch kinh điển.

Từ đó người ta chỉ quan tâm đến học thức thuần túy và đầy hóc búa dựa trên kiến thức thực nghiệm (connaissance empirique) trực tiếp chứ không còn là trực giác và sự lý giải chủ quan đối với văn bản[4]. Những kinh điển được chú trọng - trừ *Tứ Thư tập chú* của Chu Hy - từ đó trở thành đối tượng khảo chứng của những tư tưởng hoài nghi. So với nghiên cứu kinh điển, các ngành khoa học ban đầu ở vào vị trí bên lề so với nghiên cứu kinh điển như địa lý, thiên văn, toán học, văn khắc và khảo cứ học lần đầu tiên bắt đầu được phát triển, trở thành những ngành hoàn toàn mới: những học giả vốn hy vọng tìm được "chân kinh" của thánh hiền trong kinh điển cũng đều nghiên cứu những ngành khoa học mới này. Ví dụ như lịch pháp, toán học chặt chẽ sẽ cung cấp những tiêu chuẩn khách quan để suy tính niên đại sáng tác cũng như phán đoán tính xác thực của văn bản.

---

[4] *Xem Dư Anh Thời (Yü Ying-shih), "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism" (Bước đầu bàn về chủ nghĩa trí thức Nho gia đời Thanh), Tsing-hua Journal of Chinese Studies (Tạp chí Thanh Hoa), 11, 1-2 (1975), tr. 105-146.*

Đồng thời, các nhà tư tưởng của thế kỷ XVII hy vọng dùng mọi phương pháp để làm rõ ý nghĩa tích cực, thậm chí phản kháng, của khái niệm "Học". *Kinh* (trật tự) và cái Học truyền thống được gọi chung là Kinh học (經學), là liên hợp giữa học vấn kinh điển

với tư cách là niềm tự hào của văn hóa Trung Quốc và biểu tượng cho tiêu chí phản Thanh với yêu cầu thực tiễn được gợi dẫn từ Pháp gia Tiên Tần *(kinh thế trí dụng* [經世致用], nghĩa mặt chữ là: tìm công dụng thực tiễn trong thế giới hiện tại)[5]. Đây cũng chính là nguyên nhân giải thích vì sao các học giả đời Thanh đồng thời với việc phát triển một hệ phương pháp nghiên cứu văn bản mới lại cũng hứng thú với mọi lĩnh vực thực tiễn (quản lý, thủy lợi, hội họa…). Sau sáu thế kỷ liên tục truy cầu đối với "nội thánh", sự thiết lập của Mãn Thanh đã kéo kim chỉ nam về mối quan tâm đối với "ngoại vương"[6].

---

[5] Trương Hạo (Chang Hao), "On the Ching-shih Ideal in NeoConfucianism" (Bàn về lý tưởng trị quốc trong Tân Nho học), đăng trên Ch'ingshih wen-t'i (Late Imperial China) (Vấn đề lịch sử đời Thanh), 3, 1 (1974).

[6] Về sự phân biệt giữa "nội thánh" và "ngoại vương", xin xem chú thích số 13, chương 17 sách này.

Hoàng Tông Hy (1610-1695)

Người đời nay thường nhắc đến Hoàng Tông Hy cùng với Cố Viêm Vũ, Vương Phu Chi, nhưng vào đầu đời Thanh, Hoàng Tông Hy cùng với Tôn Kỳ Phùng (1585-1675), Lý Ngung (1627-1705) được tôn xưng là "hải nội tam đại hồng Nho" (ba nhà Nho lớn ở trong nước)[7]. Hoàng Tông Hy từ khi còn nhỏ đã có những trải nghiệm về cuộc đấu tranh của phái Đông Lâm chống lại phe hoạn quan. Cha ông, một trong những người thuộc phái Đông Lâm, đã bị Ngụy Trung Hiền của phái hoạn quan hạ lệnh tống giam vào năm 1626. Hoàng Tông Hy khi ấy mới 26 tuổi đã gia nhập vào "Phục Xã" Nam Kinh, sau đó toàn tâm toàn ý tham gia vào phong trào phản Thanh, thậm chí còn tìm kiếm sự viện trợ từ người Nhật. Song, mọi nỗ lực của ông đều tan thành mây khói, cuối cùng ông đành từ bỏ hành động, lui về ở ẩn tại quê nhà Chiết Giang, sống cuộc đời sĩ nhân. Hứng thú khoa học của ông liên quan đến rất nhiều lĩnh vực như thiên văn, nhạc lý, toán học. Song quan trọng nhất vẫn là nghiên cứu sử học. Hậu thế coi nghiên cứu sử học của ông là sự phục hưng của ý thức sử học, vừa nhằm vào Tâm học của Vương Dương Minh thịnh hành suốt một thế kỷ, cũng đồng thời hướng đến bi kịch thời đại đương thời. Hoàng Tông Hy một đời dốc toàn lực phản Thanh một cách quyết liệt, từ chối mọi chức quan, từ chối bất cứ một sự hợp tác nào với các cơ quan biên soạn do triều đình bảo trợ.

---

[7] *Ít nhất là quan điểm của sử gia Toàn Tổ Vọng (1705-1755), công trình Tống Nguyên học án của ông được bắt đầu từ Hoàng Tông Hy. Lý Ngung, có thể tham khảo Anne D. Birdwhistell, Li Yong (1627-1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy (Lý Ngung và tọa độ nhận thức luận của triết học Nho gia), Standford University Press, 1996. Về cuộc đời và sự nghiệp của danh nhân đời Thanh, có thể tham khảo Arthur W. Hummel, Eminent Chinese of the Ch'ing Period (Lược truyện danh nhân đời Thanh), 2 tập, Washington, U.S. Government Printing Office, 1943.*

Trong công trình trọng điểm, súc tích đầu tiên ra mắt năm 1663 - *Minh di đãi phỏng lục* - Hoàng Tông Hy cũng giống như Vương An Thạch thuộc phái cải cách đời Bắc Tống, đề xướng "hồi cổ". Sách này phê phán chế độ chuyên chế cuối đời Minh:

> Đời xưa lấy thiên hạ làm chủ, vua làm khách; vua phải chăm lo thiên hạ suốt đời.
>
> Đời nay lấy vua làm chủ, thiên hạ làm khách; trong thiên hạ mà không có chỗ nào được yên ổn, là tại vua vậy.
>
> Vậy nên khi chưa được thiên hạ, vua khiến cho người trong thiên hạ máu chảy đầu rơi, khiến cho trai gái trong thiên hạ phải ly tán, chỉ để giàu có cho sản nghiệp của riêng mình mà không hề lấy đó làm bi thảm, còn nói: "Ta vốn vì con cháu mà sáng nghiệp". Khi đã được thiên hạ rồi thì lừa dối bóc lột xương tủy người trong thiên hạ, ly tán trai gái trong thiên hạ, để cung phụng cho thói hoang dâm hưởng lạc của riêng mình, coi đó là điều đương nhiên, nói: "Tất cả đều là lợi tức từ sản nghiệp của ta". Vậy thì kẻ làm nguy hại lớn nhất đối với thiên hạ chỉ là vua đấy mà thôi![8]

---

[8] *Minh di đãi phỏng lục, Chương 1, Nguyên quân, xem: Hoàng Tông Hy toàn tập, quyển 1, Hàng Châu, Nxb. Cổ Tịch, Triết Giang, 1985, tr. 2 - 3. Bản dịch tiếng Anh toàn văn, xem: William Theodore De Bary, Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, Huang Tsung-hsi's Mingi-tai fang-lu (Minh di: Minh di đãi phỏng lục của Hoàng Tông Hy), New York, Columbia University Press, 1993. Minh di, xuất xứ từ quẻ 36 trong Kinh Dịch, chỉ ánh sáng bị che khuất, William Theodore De Bary dịch là "Mong đợi bình minh" (Waiting for the Dawn).*

Sự quyết liệt trong ngôn từ như vậy cũng có thể thấy ở Đường Chân (1630-1704):

> Ức vạn dân trong nước đều nằm trong tay của một người, vỗ về thì sống yên ổn, vứt bỏ thì chết[...]. Do vậy mà trong một triều đại, mười mấy đời vua chỉ có hai ba bậc vua

hiền, không phải là không nhiều vậy. Còn lại không phải là bạo quân thì mù quáng, không mù quáng thì thiên lệch, không thiên lệch thì nhu nhược.[9]

Ở đây, chúng ta thấy sự đối chọi trực diện giữa lý tưởng chính trị của Nho gia với hiện thực tầm thường bi thảm: chỉ cần đỉnh tháp quyền lực do bậc quân vương không đến nỗi quá ngu xuẩn hoặc quá hung bạo nắm giữ thì vạn sự đều an ổn. Nhưng kinh nghiệm đã cho thấy sự thực còn lâu mới được như vậy. Sự thực rốt cuộc đã làm đảo lộn trật tự trước sau mà *Mạnh Tử* nêu ra: tiên dân, hậu quốc, tái quân [lấy dân làm trọng, thứ đến là xã tắc, sau nữa mới đến vua][10]. Thời này, vua ở bên trên quốc gia và bộ máy quan lại thậm chí bên trên toàn bộ cấu trúc xã hội. Sĩ nhân Nho gia lại một lần nữa đến bước đường cùng, không thể không thừa nhận một số điểm hữu hiệu của học thuyết Pháp gia, thừa nhận tính tất yếu của luật pháp và thể chế công bằng: "hữu trị pháp nhi hậu hữu trị nhân" [trước hết phải có pháp chế tốt, sau sẽ có người giỏi để quản lý theo luật pháp].

Từ chối tham dự biên soạn bộ *Minh sử* do Khang Hy (tại vị trong khoảng thời gian 1662-1723) đề xướng, Hoàng Tông Hy đã biểu lộ quan điểm cá nhân của mình trong *Minh Nho học án* ra đời vào năm 1676. Sau đó, ông còn muốn tiếp tục biên soạn *Tống Nguyên học án*, nhưng rốt cuộc đành ôm hận lìa đời[11]. Ông là nhà tư tưởng Trung Quốc đầu tiên đã tái hiện lại lịch sử truyền thống tư tưởng của riêng mình.

---

[9] Tiên quân, Tiềm thư, II, 9 (Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1955, tr. 66), bản dịch của Jacques Gernet, Écrits d'un sage encore inconnu (Tiềm thư: cuốn sách của một vị hiền triết vẫn còn chưa được biết đến), Paris, Gallimard, 1991, tr. 230-231.

[10] Xem chương 6, "Sức mạnh du thuyết của 'lòng Nhân'". Cần chỉ rõ rằng, vị quốc quân khai triều của nhà Minh là Chu Nguyên Chương từ cuối thế kỷ XIV đã có ý hủy sáchMạnh Tử nhằm nắm quyền chuyên chế chính trị.

[11] Minh sử do nhà nước tổ chức biên soạn, xem chú thích số 62 ở phần sau. Minh Nho học án, xem chú thích số 34 chương 20 sách này; Tống Nguyên học án, do Toàn Tổ Vọng hoàn thành, xem chú thích số 7 ở phần trên và chú thích số 5 chương 17 sách này.

Xuất phát điểm của *Minh Nho học án* là để bảo vệ học thuyết của thầy mình - Lưu Tông Chu. Hoàng Tông Hy đứng trên lập trường đối lập với thuyết cấp tiến của phái Âm Dương, cũng phản bác quan điểm của đệ tử đồng môn là Trần Xác (1604-1677)[12]. Hoàng

Tông Hy cho rằng trước hết không thể lẫn lộn giữa "khí chất" với "nhân dục": Nếu chúng ta đồng ý với quan điểm của Lưu Tông Chu là đức tính và khí chất không phải là một, điều đó cũng không có nghĩa là đem cái khí chất đánh đồng với nhân dục (人欲). Cái ác của nhân dục là ở chỗ nhân dục đã đem cá thể tách ra khỏi Nhân một cách phiến diện và ích kỷ. Khác với nhân dục chính là "tình" (情) ở trong cái khí chất, tình nếu như có mức độ, có thể khiến cho chúng ta hòa nhập vào trong cộng đồng loài người, do đó có thể nói, tình có thể là thiện[13]. Vào cuối đời Minh xuất hiện các quan điểm lẫn lộn nhân dục và tình, ngày càng thừa nhận vai trò cơ bản của nhân dục đồng thời từ trên phương diện đó nâng cao giá trị của nhân dục. Sự phản đối của Hoàng Tông Hy chính là nhắm vào những học thuyết ấy, có lẽ xuất phát từ sự lo lắng rằng khuynh hướng đó có thể ngụy biện cho tính vị kỷ thuần túy. Xét cho đến cùng, Hoàng Tông Hy phê bình phái cực đoan của Trần Xác và Thái Châu, cho rằng họ đã đảo lộn góc nhìn, đã phán xét tính dựa trên những biểu hiện bề ngoài[14].

---

[12] Lưu Tông Chu, xem chương 20 sách này. Giải thích của Hoàng Tông Hy đối với tư tưởng của Lưu Tông Chu, xem: Hoàng Tông Hy toàn tập, quyển 1, tr. 208-326. Cuộc tranh biện giữa Hoàng Tông Hy và Trần Xác, xem: Lynn A. Struve, "Chen Queversus Huang Zongxi: Confucianism faces Modern Times in the 17th Century" (Tranh biện giữa Hoàng Tông Hy và Trần Xác: cuộc giao tranh giữa Nho gia thế kỷ XVII với xã hội cận đại), Journal of Chinese Philosophy (Kỳ san Triết học Trung Quốc), 18 (1991), tr. 5-23.

[13] Về Tình, xem chương 20 sách này, đoạn cuối cùng "Tâm ngoại vô lý" (Không có cái lý ở ngoài tâm); Paolo Santangelo, "A Research on Emotions and States of Mind in Late Imperial China. Preliminary Results" (Nghiên cứu về Tình và Tâm của Trung Quốc giai đoạn văn kỳ đế chế: kết luận sơ bộ), Ming Qing yanjiu (Nghiên cứu Minh-Thanh), Naples & Rome, 1995, tr. 101-209.

[14] Về học phái Thái Châu, xem chú thích số 45 chương 20 sách này.

Hoàng Tông Hy kế thừa một số quan điểm của các học giả đời Tống, cho rằng toàn bộ vũ trụ là do Khí tạo thành, có thể phân chia thành nhiều cấp độ khác nhau. Sự phân biệt của nó lại không thật rõ ràng: dễ thấy nhất là những sự vật mà chúng ta tiếp xúc trong đời sống thường nhật, chúng ta căn cứ vào thói quen và phong tục để lý giải nó thành hình thức lộn xộn biến hóa không cùng. Nền tảng của sự lộn xộn phong phú và đa dạng đó là những nguyên lý cố định và chúng vẫn duy trì cho dù có những biến dị dễ nhận diện ở cấp độ thứ nhất. Những nguyên lý hằng thường đó, cuối cùng dựa vào sự vận hành của nguyên lý tối cao khiến cho con người có thể hài hòa với thế giới một cách hoàn mỹ. Loại

bỏ đi cấp độ bề mặt can thiệp vào chủ thể và quy ước của con người, mọi thứ khác đều là thiện, bởi chúng đều "tự nhiên nhi nhiên". Tính năng cơ bản của Khí bảo đảm cho sự hài hòa và thống nhất giữa các cấp độ khác nhau. Thể hiện tế vi nhất của Khí là Thức, con người nhờ thức nhân tâm mà năng động hơn các sinh vật khác. Thông qua việc tinh luyện thức, chúng ta có thể mẫn cảm hơn đối với tiến trình tế vi của tâm, khiến cho Khí phát huy tác dụng cao nhất đối với chúng ta, như vậy, có thể khiến cho tư tưởng và hành vi của chúng ta thoát khỏi lòng ích kỷ và sức nặng của thói quen.

Hoàng Tông Hy sau khi kế thừa Lưu Tông Chu đã đưa nhân dục và *niệm* (念) cùng đặt vào vị trí hàng đầu, còn bản tính, *ý* (意) và tình thì ở vào cấp độ hằng định thứ hai. Đối với những học giả có quan điểm cấp tiến như Trần Xác, Hoàng Tông Hy chủ yếu phê bình họ đã đem cái thực tế cố hữu đặt vào cấp độ thứ nhất, nói cách khác, chính là lẫn lộn giữa cố hữu và định lệ. Nhân tính sẽ vì thế mà bị hạ thấp, quy giản thành một thứ chủ nghĩa tự nhiên dựa dẫm vào kinh nghiệm trực tiếp, từ đó đối lập với truyền thống *Mạnh Tử*. *Mạnh Tử* cho rằng trong nhân tính tồn tại một thứ tính hướng sinh trưởng tương tự như của thực vật và cây cối, muốn dựa vào đó để nâng cao nhân tính. Trong bài tựa của *Minh Nho học án* hoàn thành vào năm 83 tuổi, Hoàng Tông Hy tìm thấy một lực lượng có thể sánh với điển phạm Tống học:

> Đầy ắp trời đất đều là tâm, biến hóa khôn lường, không thể không muôn vàn khác biệt. Tâm không có bản thể, cái chỗ mà công phu đạt tới chính là bản thể của tâm.

Cố Viêm Vũ (1613-1682)

Cố Viêm Vũ là người cùng thời kiêm bằng hữu của Hoàng Tông Hy, sinh ra tại vùng Tô Châu - cái nôi của Phục Xã. Thời trẻ ông đã tham gia Phục Xã, không có hứng thú với khoa cử[15]. Cũng như nhiều người cùng thời khác, cuộc đời ông bị sự kiện quân Mãn Thanh đánh chiếm Bắc Kinh năm 1644 làm cho bị đảo lộn. Năm 1645, Cố Viêm Vũ dâng bốn bức thư lên chính quyền nhà Minh, lúc bấy giờ đã lui về Nam Kinh, nhằm đề xuất kế sách cứu nước. Sau khi chính quyền Nam Kinh diệt vong, Cố Viêm Vũ sống cuộc đời phiêu bạt ngót mười năm ở miền Bắc Trung Quốc đồng thời trù hoạch việc đấu tranh chống lại nhà Thanh. Hứng thú của Cố Viêm Vũ rất rộng, ông cũng nhân vì phiêu dạt khắp nơi nên đã thâm nhập thực địa, tích lũy được rất nhiều tài liệu và tri thức mới mẻ trong đa dạng lĩnh vực, cụ thể như kinh tế, địa lý, lịch sử,

khảo cổ đồ đồng đồ đá, phòng ngự quân sự, quản lý... *Nhật tri lục* chính là tác phẩm chứng nhân cho cả cuộc đời ông[16].

Đối mặt với "man di" không chịu Hán hóa, cái mà Cố Viêm Vũ tận trung không chỉ là vương triều nhà Minh, hơn thế nữa, đó còn là bản sắc văn hóa Hán. Mãn Thanh sau khi kế tục người Mông Cổ đã xâm lấn Trung Hoa, làm thức tỉnh ý thức tận trung báo quốc của Cố Viêm Vũ. Ông hy vọng dùng ngòi bút của mình chứ không phải ngọn đao để bảo vệ cho cả đất nước Trung Quốc đang bị đe dọa - chủ yếu là trên phương diện văn hóa:

> Phận vị vua tôi [chỉ] liên quan đến một thân, [mà] phân cách Hoa Hạ và man di liên quan đến cả thiên hạ... Cân nhắc trong chỗ lớn nhỏ, thì lấy thiên hạ làm tâm vậy. Phận vị vua tôi còn không địch nổi sự phân cách Hoa Hạ và man di, thì cái chí của Kinh Xuân Thu có thể biết được vậy.[17]

---

[15] Cố Viêm Vũ, xem: Willard Peterson, "The Life of Ku Yen-wu (1613-1682)" (Lược truyện Cố Viêm Vũ), Havard Journal of Asiatic Studies, (Tạp chí Châu Á Havard), 28 (1968), tr. 114-156, 29 (1969), tr. 201-247. Chuyên luận của Jean-François Vergnaud, La Pensée de Gu Yanwu (1613-1682), Essai de synthèse (Nghiên cứu tổng hợp về tư tưởng của Cố Viêm Vũ), Paris, École française d'Extrême-Orient (Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp), 1990.

[16] Trước tác đồ sộ theo mô hình bách khoa toàn thư này được viết lời tựa năm 1676, nội dung bao trùm mọi lĩnh vực tri thức mà Cố Viêm Vũ cho là hữu dụng, lần lượt từ kinh học đến ngữ văn học, sử học, địa lý, lịch pháp... Sách này trích dẫn dựa theo bản Nhật tri lục tập thích hoàn thành năm 1834 của Hoàng Nhữ Thành (1799-1837), Nxb. Văn nghệ Hoa Sơn, Thạch Gia Trang, Hà Bắc tái bản năm 1991.

[17] Quản Trọng bất tử Tử Củ - Nhật tri lục tập thích, 7, tr. 317.

Cố Viêm Vũ cũng như nhiều người cùng thời khác, tự hào với văn hóa Hán, căm hận Mãn Thanh, ông vừa có ý thức phê bình đồng thời cũng có một sự tò mò trí tuệ vô hạn. Cố Viêm Vũ có lẽ là một trong những nhà tư tưởng tiêu biểu nhất của cuối thế kỷ XVII, ông phê phán gay gắt truyền thống tư tưởng đời Minh, khát khao trở về với nhận thức cụ thể và nhất là nhận thức khoa học thực tiễn. Cho dù thế kỷ XVI đã có những bậc tiền bối đi trước, Cố Viêm Vũ vẫn được giới nghiên cứu Trung Quốc coi là người sáng lập đích thực của trường phái khảo cứ sử học, một trường phái sẽ chiếm vị trí chủ đạo vào thế kỷ XVIII.

Khác với Hoàng Tông Hy, sau khi san hành *Minh di đãi phỏng lục* vào lúc hơn 50 tuổi, theo bước Lưu Tông Chu, vốn tập trung tư

duy về vấn đề nhân tính, Cố Viêm Vũ đau đáu suốt đời về việc trực tiếp hướng đến hiện thực xã hội đương thời. Sau khi chính quyền Mãn Thanh được thiết lập hoàn toàn vào năm 1660, Cố Viêm Vũ bắt đầu viết và suy ngẫm tập trung về đối tượng quân vương - người cứu vớt - ông nghiễm nhiên tự sánh với *Mạnh Tử*, khi ấy tư tưởng phản đối chuyên quyền trong đảng Đông Lâm đã thành truyền thống. Cố Viêm Vũ đối địch sâu sắc với những đệ tử cực đoan của Vương Dương Minh (bắt đầu từ Lý Chí, một trong những đối tượng mà Cố Viêm Vũ hay công kích nhất), chỉ trích chủ nghĩa tiêu dao của Lý Chí, gọi đó là hủ tục "Huyền học" Ngụy Tấn, phê bình họ rơi vào Thiền. Trên thực tế, mọi "Tâm học" từ Lục Tượng Sơn đời Tống về sau đều trở thành đối tượng khiển trách của Cố Viêm Vũ trên danh nghĩa học thuyết Nho gia Tiên Tần:

> Vốn nghe xưa có Đạo học, không nghe có Tâm học. Xưa có "ham học", không nghe có "ham tâm". Hai chữ "Tâm học" là điều Lục kinh và Khổng Tử, Mạnh Tử không nói tới. Nay người nói về học lại cho rằng "tâm" tức là "đạo".[18]

---

[18] *Tâm học - Nhật tri lục tập thích, 18, tr. 819.*

Cố Viêm Vũ nhắc lại tinh thần nghiêm cẩn của "Lý học" Trình Chu, đặt "Lý học" ngang hàng "Kinh học" để đề phòng rơi vào phong khí "Thiền tịch" của thời đại ấy. Cố Viêm Vũ đề xướng trở về với luân lý và thực hành Luận ngữ, lấy hai câu nói làm cương yếu: *Bác học ư* văn và *Hành kỷ hữu sỉ* ["Học rộng ở văn" và "Không làm những việc mà bản thân cảm thấy xấu hổ"][19]. Sỉ, nỗi nhục diệt vong nhục nhã của nhà Minh, đối với Cố Viêm Vũ đó là động lực cơ bản của hành vi đạo đức. Xét về việc học, bản thân Cố Viêm Vũ chính là một sự hóa thân của thành tư [*Mạnh Tử* nói: "Thành giả, thiên chi đạo dã; tư thành giả, nhân chi đạo dã" *(thành tín là đạo của trời; dùng tư tưởng để làm việc thành tín là đạo của người)*] không chê trách vào đâu được, ông hy vọng trở về kinh điển, dùng khảo cứ để bảo đảm cho sự lý giải được chuẩn xác nhất.

Cố Viêm Vũ đặt sử học lên trên mọi hình thức nhận thức khác. Ông cho rằng, sử học là đảm bảo đích thực cho tinh thần hợp lý, không thiên lệch theo phán đoán chủ quan, bởi vì nó lấy một lượng lớn kinh nghiệm thực tế làm nền tảng, có thể hoài nghi một cách tự giác đối với nguồn gốc của tài liệu, ví dụ "tiểu học" (小學). "Tiểu học" ở đời Thanh lại phân hóa thành ngữ văn, âm vận, khảo chứng văn bản. Đối với những ngành khoa học này, Cố Viêm Vũ đều có cống hiến, đặc biệt là nghiên cứu khảo chứng của ông đối

với bộ tự điển đầu tiên ra đời vào đời Hán là *Thuyết văn giải tự*, ngoài ra ông còn có công trình khác là *Âm học ngũ thư*[20]. Một khi nắm được phương pháp cơ bản này, mọi người sẽ có thể giải quyết được vấn đề phiên bản và tính chân ngụy của văn bản, ví dụ đối với "cổ văn" *Thượng thư*, Cố Viêm Vũ đã có một lượng lớn các nghiên cứu trong *Nhật tri lục* [21].

---

[19] Cố Đình Lâm thi văn tập, Hongkong, Trung Hoa thư cục, 1976, tr. 43. Đây là lời trong Luận ngữ, VI (Ung dã), 25 (Quân tử bác học ư văn, ước chi dĩ lễ, diệc khả dĩ phất bạn hỹ phù [Người quân tử học rộng về văn, lại lấy lễ để ước thúc bản thân thì có thể không trái đạo vậy]); XIII (Tử Lộ), 20 (Hành kỷ hữu sỉ, sứ ư tứ phương, bất nhục quân mệnh, khả vị sĩ hỹ [Không làm những việc mà bản thân mình cảm thấy xấu hổ, đi sứ nước ngoài không làm mất thể diện quân vương, như thế có thể gọi là kẻ sĩ]).

[20] Benjamin A. Elman, "From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China" (Từ giá trị đến sự thật: Sự xuất hiện của Âm vận học với tư cách là một khoa học chuyên ngành thời kỳ văn Thanh), Journal of the American Oriental Society (Tạp chí Hội Đông phương học Mỹ), 102, 3 (1982), tr. 493-500. Thuyết văn giải tự do Hứa Thận hoàn thành vào năm 100, xem chú thích số 47 chương 12 sách này.

[21] Như Nhật tri lục tập thích 2 - Cổ văn Thượng thư, tr. 88 - 97, J. -F. Vergnaud đã dịch và xuất bản nội dung cơ bản, xem: La Pensée de Gu Yanwu (Nghiên cứu tổng hợp tư tưởng Cố Viêm Vũ), tr. 107-111. Về cuộc tranh luận giữa kim văn và cổ văn, xem chương 12 sách này, "Tranh luận về kinh văn".

"Kinh học" (經學) và "Kinh thế" (經世) chỉ cách nhau một bước. "Người quân tử học là để làm sáng cái đạo, để cứu đời vậy"[22]: ở đây, họ Cố đã biểu đạt ý nguyện quan tâm đến thực tế đồng thời tích cực tham dự vào đời sống xã hội, phản đối những tham cứu lý luận trống rỗng của các nhà tư tưởng Tống Minh chịu ảnh hưởng của Đạo gia và Phật gia. Giống như một học giả cùng thời với ông là Vương Phu Chi, Cố Viêm Vũ cũng tràn đầy nhiệt huyết muốn lý giải nguyên nhân vong quốc của nhà Minh, hy vọng người Hán lấy lại chính quyền. Nghiên cứu sử học của ông chính là muốn quay về xa xưa để tìm kiếm căn nguyên của sai lầm trước mắt. Bộ *Nhật tri lục* chất chứa tinh hoa tư tưởng chính trị của Cố Viêm Vũ cũng như những trước tác khác như *Thiên hạ quận quốc lợi tệ thư* hay *Quận huyện luận* đều cho rằng, chỗ dở của thể chế phong kiến cổ đại là "chuyên chế ở bên dưới [chỉ địa phương; ý nói quyền lực của địa phương quá lớn]", chỗ dở của tập quyền đế chế trung ương là "chuyên chế ở bên trên [chỉ trung ương; ý nói quyền lực của trung ương quá lớn]" và đó cũng chính là tình hình của nhà Minh, sự chuyên chế của Hoàng đế không chịu bất cứ một hạn chế nào. Cố Viêm Vũ đã trình bày lý tưởng của ông một cách cụ thể và chi tiết

hơn so với Hoàng Tông Hy, đó chính là "đem ý nghĩa của chế độ phong kiến [phát huy quyền tự chủ của địa phương] đặt vào trong chế độ quận huyện [chuyên chế tập trung trung ương]", như vậy, vừa có thể đảm bảo tập trung quyền lực của thể chế quản lý, vừa có thể cung cấp quyền chủ động nhiều hơn cho quan viên địa phương và những người có đức độ[23]. Trong một mức độ thích hợp, tái thiết chế độ Phiên trị [trao quyền tự trị cho các nước chư hầu], khiến cho cấu trúc của chính trị và gia tộc cân bằng trở lại, dùng người chứ không phải dùng pháp luật để trị quốc. Thế nhưng cải cách chính trị chỉ có thể lấy việc tái thiết đạo đức của dân chúng làm nền tảng, theo lý tưởng Nho gia của Cố Viêm Vũ, tái thiết đạo đức cần phải được thực hiện bằng việc giáo hóa.

---

[22] Cố Đình Lâm thi văn tập, tr. 103.

[23] Quận huyện luận - Cố Viêm Vũ thi văn tập, tr. 12-13. Bản dịch tương đối hoàn chỉnh có: Étienne Balazs, La Bureaucratie céleste (Chế độ quan liêu thiên mệnh), sđd, tr. 251-252; J. -F. Vergnaud, La Pensée de Gu Yanwu (Nghiên cứu tổng hợp tư tưởng Cố Viêm Vũ), sđd, tr. 132-133. "Quận huyện", chỉ quốc gia trung ương tập quyền được Tần Thủy Hoàng thiết lập vào năm 221 Tr.CN, đối lập với chế độ "phong kiến" thời Tiên Tần.

Vương Phu Chi (1619-1692)

Người đời nay thường nhắc đến Vương Phu Chi cùng với Hoàng Tông Hy, Cố Viêm Vũ, kỳ thực Vương Phu Chi kém hai vị kia vài tuổi, người đời lại gọi ông là "Thuyền Sơn" (tên một ngọn núi ở Hồ Nam nơi ông ẩn cư). Số phận cũng như quyết tâm của ông đều giống với Hoàng Tông Hy, Cố Viêm Vũ, song tư tưởng của ông lúc sinh thời lại chưa từng có tiếng vang và được hưởng ứng một cách tích cực. Đại bộ phận trước tác của ông vì đầy thù địch với chính quyền Mãn Thanh cho nên đều ở vào trạng thái bí mật, mãi cho đến thế kỷ XIX mới chính thức san hành nhưng đều là những ấn bản đã bị cắt xén. Vương Phu Chi chắc chắn là một nhà tư tưởng có vị trí đặc biệt, ông đã có một sự lý giải tổng thể từ tầm cao đối với truyền thống Nho gia, điều này lại không thể tách lìa với số phận bi kịch của cá nhân ông[24].

---

[24] Vương Phu Chi, xem: Ian McMorran, "Wang Fuchih and the Neo-Confucian Tradition" (Vương Phu Chi và truyền thống Tân Nho học), in trong: W. T. de Bary... (chủ biên), The Unfolding of Neo-Confucianism (Quá trình phát triển của Tân Nho học), sđd, New York, Columbia University Press, 1975, tr. 413-467; Cùng một tác giả (Ian McMorran), The Passionate Realist. An

Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619-1692) (Nhà hiện thực chủ nghĩa tràn trề nhiệt huyết: giới thiệu vài nét về cuộc đời, sự nghiệp và tư tưởng chính trị của Vương Phu Chi), Hong Kong, Sunshine Book Company, 1992; Jacques Gernet, "Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi (1619-1692)" (Triết học và trí tuệ của Vương Phu Chi), in trong: L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 303-312; Alison H. Black, Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih (Con người và tự nhiên trong tư tưởng triết học Vương Phu Chi), Seattle, University of Washington Press, 1989; Ernstjoachim Vierheller, Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (Quốc gia và tinh anh trong tư tưởng Vương Phu Chi), Hambourg, Metteilungen der Gesellschaft für Naturund Völkerkunde Ostasiens (Hội Tự nhiên học và Folklore Đông Á), 1968; Teng Ssu-yü, "Wang fu-chih's Views on History and Historical Writing" (Quan điểm của Vương Phu Chi đối với lịch sử và cách viết sử học), Journal of Asian Studies (Tạp chí Á Châu), 28, 1 (1968), tr. 111-123. Cuối cùng, còn có "giải thích theo kiểu vấn đề" đối với Vương Phu Chi, François Jullien, Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Tranh tụng hay sáng tạo: Giới thiệu về tư tưởng của sĩ nhân Trung Quốc), Paris, Nxb. du Seuil, 1989.

Sinh ra trong một gia đình sĩ nhân thanh bần liêm khiết, Vương Phu Chi cũng dấn thân vào hành động chính trị cuối đời Minh từ rất sớm, năm 20 tuổi ông đã dựng Khuông Xã ở quê hương Hồ Nam, hiển nhiên là muốn phỏng theo Phục Xã. Căm thù sâu sắc đối với Mãn Thanh, ngót 10 năm ông đã chống lại những kẻ muốn nhân thời cơ ngắn ngủi khi chính quyền Vĩnh Lịch còn yếu đuối để mưu tính chuyện thoán đoạt, còn Vĩnh Lịch ở trong cảnh đấu đá giành giật giữa các phe cánh cũng chỉ mong có thể duy trì cứu vãn được vương triều Minh đang chỉ còn hơi tàn thoi thóp. Chính trong thời kỳ hỗn loạn ấy, Vương Phu Chi đã kết thâm giao với Phương Dĩ Trí (1611-1671). Phương Dĩ Trí là một nhân vật kiểu bách khoa toàn thư, tinh thông thiên văn, toán học, nhạc lý, địa lý, y học, lại còn cả âm vận, thư pháp, hội họa, sử học… và cũng như rất nhiều những thần dân trung thành với nhà Minh khác, ông đã xuống tóc đi tu[25].

Sau khi Bắc Kinh rơi vào tay Mãn Thanh, cha của Vương Phu Chi cảm thấy ngày tận thế sắp đến, bèn lệnh cho Vương Phu Chi làm cước chú cho bộ *Xuân Thu.* Theo Vương Phu Chi, đọc kinh điển không nhằm mục đích nhận thức thuần túy mà có liên quan trực tiếp đến hoàn cảnh nguy cấp trước mắt đang lâm vào. Giống như Cố Viêm Vũ, *Xuân Thu* là một bằng cứ của ông, dùng để phân biệt chiến tranh đáng căm hận của kẻ đi chia cắt một quốc gia giáo hóa văn minh với cuộc "chiến tranh chính nghĩa" của người Hán nhằm chống trả bọn man di Mãn Thanh:

---

25 Xem: William Peterson, "Fang I-chih: Western Learning and the 'Investigation of Things'" (Phương Dĩ Trí: Tây học và "trí dụng"), in trong: W. T. De Bary..., The Unfolding of Neo-Confucianism, sđd, tr. 369-411; Willard Peterson, Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus For Intellectual Change (Quả bầu nậm: Phương Dĩ Trí và động lực thay đổi tư tưởng), New Haven, Yale University Press, 1979.

> Trung Quốc đánh **di**, **địch** không gọi là **chiến**... tàn hại không phải là bất nhân, lừa dối không phải là bất tín, chiếm đất, đoạt của không phải là bất nghĩa... Tàn hại di địch để toàn vẹn cho dân ta đó gọi là **nhân**, lừa dối chúng để thành thật với dân ta, làm cái việc ác mà tất yếu phải làm đó gọi là **tín**, chiếm đất của chúng thì lấy văn giáo để thay đổi phong tục cho chúng, đoạt của cải của chúng mà để tăng thu nhập cho dân ta đó gọi là **nghĩa**.[26] (**Xuân thu gia thuyết,** *Quyển 3 trung*, **Chiêu công**)

---

26 Xuân Thu gia thuyết, 1646, quyển 3, xem: Thuyền Sơn di thư toàn tập, 22 quyển, Đài Bắc, Hội Thuyền Sơn học Trung Quốc, Nxb. Tự do, 1972 (đây là công trình lấy bản Chương Bính Lân hiệu đính năm 1933 của Thư điếm Thái Bình Dương Thượng Hải làm bản gốc, xem chú thích số 51 chương 22 sách này), quyển 7, tr. 3648-3649. Những lời bàn luận của Cố Viêm Vũ cũng chịu ảnh hưởng của Xuân Thu, xem chú thích số 17 phía trên.

Những lời phê bình tràn trề nhiệt huyết, sắc sảo này thực tế lại là biểu hiện của sự bất lực. Bởi vì, bắt đầu từ sau 30 tuổi, Vương Phu Chi đã từ bỏ chính trị, từ chối hợp tác với chính quyền Mãn Thanh, sống cuộc đời học giả ẩn cư. Đây có lẽ vừa là một thú tiêu dao đồng thời cũng là một hình thức phản Thanh mới.

Con người và thế giới hợp nhất trong Khí

Vương Phu Chi phê bình chủ quan luận đời Minh, cho rằng người đời sau chịu ảnh hưởng trực tiếp từ thuyết hư huyễn về thế giới cảm quan của Phật giáo, thiếu khuyết ý muốn hành động, cuối cùng dẫn đến sự diệt vong của con người, xã hội và quốc gia. Đối với quan điểm cho rằng hoa chỉ có thể được thấy, được cảm bởi người ngắm hoa của Vương Dương Minh, Vương Phu Chi trả lời rằng:

> Không mầm thì không có nhụy, không có nhụy thì không phải là hoa, không phải là hoa thì không có quả, không có quả thì không có mầm. Từ đó suy ra, không có âm dương chế định thì không có rễ thân, không có dương động âm

cảm, thì không thụ phấn.[27]

---

[27] Chu Dịch ngoại truyện, 1655, quyển 2, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 2, tr. 866.

Trước ảnh hưởng có sức ăn mòn của Phật giáo, cần phải khẳng định lại sự tồn tại khách quan của thế giới và sinh mệnh, sự hằng thường và tuần hoàn [của thế giới] nhằm đảm bảo cho tư duy và hành vi của loài người… Do đó, chúng ta cần phải tiếp nhận sự tồn tại khách quan với tư cách là điều kiện sinh tồn của con người chứ không phải chạy trốn nó. Con người và thế giới hợp nhất và bổ sung cho nhau, con người là chủ thể nhạy cảm năng động, thế giới là đối tượng cảm tri và hành động của con người. Cắt đứt mối quan hệ gắn bó chúng ta với thế giới thật là một việc điên rồ, bởi thế giới thuộc về chúng ta, chúng ta cũng thuộc về thế giới trong từng khoảnh khắc. Kẻ nào muốn làm như vậy thì chính là làm tổn hại đến thế giới, cũng sẽ để lại vết thương sâu sắc cho chính bản thân mình… Những kẻ chỉ nhìn thấy mặt sự vật và chăm chăm vào tính tuyệt đối thì sẽ mất đi cảm giác chân thực về thế giới[28].

Xét từ nhiều góc độ, tác phẩm của Vương Phu Chi đều lưu giữ được những đốm lửa của tinh thần Đông Lâm, ông khẳng định thêm một lần nữa di sản Nho gia mà Cố Hiến Thành và Cao Phan Long đã tích cực bảo vệ, Cao Phan Long cũng đã từng làm chú cho bộ *Chính mông* của Trương Tái[29]. Bộ *Trương Tử Chính mông chú* mà Vương Phu Chi hoàn thành khi đã hơn 60 tuổi vừa thể hiện hứng thú suốt đời của ông đối với Xuân Thu, vừa biểu đạt sự trung thành của ông đối với tư tưởng của Trương Tái. Trong chú thích đối với đoạn đầu tiên "Thái hòa sở vị đạo", ông đã biểu lộ quan điểm nhất nguyên luận:

> Thái hòa là cùng cực của hòa vậy. Đạo, là thông lý của Thiên, Địa, Nhân, Vật; tức cái gọi là Thái cực vậy. Âm Dương khác việc nhưng mà hòa quyện ở trong Thái hư, hòa hợp mà không trái nhau hại nhau, hồn hàm không cách, đó là hòa rất mực. Khi chưa có hình khí vốn không gì không hòa. Sau khi có hình khí thì cái hòa đó cũng không mất đi, cho nên gọi là Thái hòa.[30]

---

[28] Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 305-312.

[29] Xem chú thích số 66 chương 20 sách này.

30 Trương Tử chính mông chú 1, Thái hòa thiên, xem: Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 17, tr. 9277. Chính mông của Trương Tái, xem chú thích số 70, chương 17 sách này.

Cũng giống như Trương Tái, Vương Phu Chi cũng phê bình khái niệm "Vô" của Đạo gia, đặc biệt là khái niệm "Không" của Phật gia, tái khẳng định chân lý: Khí là vĩnh hằng bất diệt, chỉ biến hóa vô cùng vô tận qua những trạng thái khác nhau. Nếu như Chu Hy ngờ rằng quan điểm này chịu ảnh hưởng bởi quan điểm biến thiên của Phật giáo thì Vương Phu Chi phản bác gay gắt, cho rằng đây là một sự hiểu nhầm nghiêm trọng đối với Trương Tái. Không thể chỉ vì vật lúc thì có thể thấy, lúc lại không thể thấy mà lại cho rằng vật như vậy thì không trường cửu, khác nào những môn đồ Phật giáo:

> Tán thì quy về Thái hư, trở về cái bản thể khí hỗn độn hòa quyện, không phải là mất đi. Tụ lại thì thành sinh ra các vật, đó là tính hằng thường tự nhiên của Khí hỗn độn quấn quít, không phải là huyễn thành có.[31]

Trương Tái nói rằng, cuối cùng phải "biết rằng hư không tức là Khí vậy". Vương Phu Chi giải thích rằng:

> Hư không là thể lượng của Khí. Khí tràn trề vô cùng mà vi diệu không tỏ rõ, cho nên người ta chỉ thấy hư không mà không thấy khí. Phàm hư không đều là Khí. Khí tụ thì tỏ rõ, tỏ rõ thì người ta cho là có. Khí tán thì ẩn, ẩn thì người ta cho là không.[32]

Hiểu được "cái Thần của Đại hóa" (大化之神) chính là phải lý giải tất cả đều là cái khí bất biến và sự trở đi trở lại trong những hình thức thay đổi của nó: không cần phải đi tìm kiếm bên ngoài sự luân chuyển Âm/Dương, bản thân hiện tượng này đã đủ để giải thích cho mọi vận hành của vũ trụ. Vương Phu Chi đã đánh giá quan điểm "lưỡng cố hóa"* của Trương Tái như thế này:

> Từ một khí Thái hòa mà suy, biến hóa Âm Dương từ đó mà chia, trong Âm có Dương, trong Dương có Âm, vốn gốc ở một Thái cực, không phải là Âm Dương chia tách mà mỗi cái đều tự sinh sôi theo loại của mình. Cho nên chỉ riêng Âm thì không thành, chỉ riêng Dương thì không sinh. Sau khi đã sinh đã thành thì Âm Dương mỗi cái lại có thể riêng. Ở người thì cứng mềm hỗ trợ nhau, nghĩa lợi tài chế nhau, đạo khí cần đến nhau, để thành cái lý qua lại muôn biến hóa, mà đều hợp về một.[33]

[31] *Trương Tử chính mông chú 1, tr. 9282.*

[32] *Trương Tử chính mông chú 1, tr. 9286.*

** Khí là một vật có lưỡng thể: một thể là Thần, một thể là Hóa.*

[33] *Trương Tử chính mông chú 2, tr. 9311. Lời của Trương Tái, xem chú thích số 74, chương 17 sách này.*

> Sinh không phải là bắt đầu có, mà chết không phải là mất đi, đó là lý tự nhiên của Âm Dương.[34]
>
> Âm Dương hỗn độn hòa quyện là bản nhiên khi Thái hòa chưa phân; Âm Dương cọ xát nhau là Lý và Thế tất nhiên của Thái hòa[35].

Đồng thời với việc thừa nhận Trương Tái, Vương Phu Chi cũng minh xác một số quan điểm của bản thân ông, ví dụ như gắn kết lý (理) và thế (勢) với nhau. Lý không phải là một vật nào đó ở bên trên vũ trụ hay là bản nguyên của vũ trụ mà là bản thân trạng thái động:

> Trong biến hóa thể hiện lý.[36] (**Tận tâm, Thượng**)
>
> Nếu bỏ đó mà đi tìm ở chỗ trước khi có hữu hình, suốt xưa nay, thông muôn vật, thấu trời thấu đất, suốt người suốt vật, thì còn không thể định ra cái tên, huống chi là tìm được cái thực[37]. **(Chu Dịch ngoại truyện, quyển 5, chương XII)**

Chúng ta có thể cho rằng, ở đây có thể vừa là phê bình nguyên lý tuyệt đối của Phật gia, lại cũng có thể là cái mà các giáo sĩ truyền đạo Cơ Đốc vào Trung Quốc cuối thế kỷ XVI gọi là Thượng đế duy nhất. Vương Phu Chi liệu có giống với nhà luận chiến phản đối Cơ Đốc giáo là Dương Quang Tiên (1596-1670) hay không? Dương Quang Tiên cho rằng: nếu có sự tồn tại của Thượng đế với tư cách là đấng sáng tạo và cai quản vũ trụ, vậy thì "Trời cũng chỉ là vật sừng sững vô tri vậy"*, vậy thì giữa cái lý thuần túy ở bên trên vạn vật và không có tính vật chất lắng đọng hữu hình của khí, nếu không dung hợp với nhau thì làm gì có sự sống?

Trương Tái nói, "cái Khí của Trời Đất, tuy tụ tán, công thủ trăm cách, song nó thuận theo Lý mà không trái loạn". Vương Phu Chi khi giải thích câu này đã nhấn mạnh cụ thể cho rằng chính "lý" [條理 trật tự] đã khiến cho mọi tồn tại trên thế gian - như cộng

đồng xã hội loài người chẳng hạn - tự phát hình thành hình thức và hệ thống có trật tự[38].

---

[34] *Chu Dịch nội truyện, 1685, quyển 5, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 1, tr. 511.*

[35] *Trương Tử chính mông chú 1, tr. 9277.*

[36] *Đọc "Tứ thư đại toàn thuyết",1665, quyển 10, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 13, tr. 6983. Tứ thư đại toàn được biên soạn ở đời Minh vào thế kỷ XV, sau này đã trở thành tài liệu tham khảo cơ bản của khảo thí khoa cử, xem chương 20 sách này.*

[37] *Chu Dịch ngoại truyện, quyển 5, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 2, tr. 1013.*

* *Dương Quang Tiên: Tị tà luận [Bàn về trừ tà], Thượng.*

[38] *Trương Tử chính mông chú 1, tr. 9281. Lời của Trương Tái, xem chú thích số 70, chương 17 sách này.*

Thiên lý và Nhân dục là một

Quan hệ giữa Khí và Lý mà ở Trương Tái còn chưa được phát huy, còn Trình Di và Chu Hy thì dùng nhị nguyên luận để giải thích, Vương Phu Chi đã bằng sự kiên quyết trong phong cách và tư tưởng của ông để giải thích nó thành nhất nguyên luận:

> Lý ở trong khí, không có khí nào không có lý, khí ở trong không, không có cái không nào không có khí, tất cả thống nhất mà không tách biệt vậy.[39]

Đồng thời với việc khẳng định Lý Khí hợp nhất, Vương Phu Chi cũng cảnh cáo về sự nguy hiểm của việc phân biệt giữa thể tính và thiên tính:

> Cái gọi là "Thể chất" cũng giống như nói: tính trong khí chất vậy. Chất là hình thể của con người, phạm vi của nó có cái Lý của sự sống ở bên trong. Bên trong thể chất là cái khí tràn đầy, mà khí cũng ngập tràn trong trời đất, bên trong và bên ngoài thân thể con người, không có chỗ nào không phải là khí, vậy cũng tức là không có chỗ nào không phải là lý vậy. Lý vận hành trong khí, làm cái chủ trì và điều phối khí. Cho nên hình chất hàm chứa khí, mà khí hàm chứa lý. Hình chất hàm chứa khí, cho nên mỗi cá nhân có Tính riêng của mình vậy.[40]

39 Trương Tử chính mông chú 1, tr. 9286.

40 Chỉ Luận ngữ XVII (Dương Hóa), Đọc "Tứ thư đại toàn thuyết", quyển 7, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 12, tr. 6715-6716.

Hai khuynh hướng bắt nguồn từ Tâm học của Vương Dương Minh - thuyết cấp tiến của học phái Thái Châu kéo nhân tính về nhân dục và chủ nghĩa duy tâm của Lưu Tông Chu tôn nhân tính lên thành cái Lý tuyệt đối - đều bị gạt bỏ. Như vậy, không những không có hai thứ Tính, mà Thiên lý và Nhân dục vốn được học phái Trình Chu đặt vào lưỡng cực cũng từ đó mà không thể tách lìa, thậm chí nương tựa bổ trợ cho nhau, bởi vì chúng đều cùng một nguồn gốc:

> Ở cái tâm ham tiền của, ham sắc đẹp đó mà trời dùng để ngầm định muôn vật, người dùng để chuyển tải cái đức lớn của trời đất[41].
>
> Trời khiến người ta thích ăn ngon, ham sắc đẹp, đó là đức nhân của trời. Đức nhân của trời, không phải là đức nhân của người.[42]

Không có sự phân biệt giữa *thể tính* và *thiên tính* ở con người, điều đó không có nghĩa là trật tự của tự nhiên và trật tự của loài người là lẫn lộn với nhau. Buông mình theo nhân dục thực chất không hơn gì so với "từ bỏ nhân dục", bởi vì "từ bỏ cái *thiên tính* thì cũng như loài động vật vậy". Nói cách khác, nhu cầu hành động của con người và sự thích ứng cần thiết biểu hiện thông qua phương thức hành vi của tính. Vấn đề đặt ra là cần phải hòa nhập nhân dục vào trật tự loài người. Lễ - được xây dựng trên đẳng cấp xuất thân, sự khác biệt về tài năng và khả năng, biểu thị của trật tự tự nhiên - chính là một biện pháp để giải thích thiên lý từ góc độ con người[43].

> Lễ tuy thuần là tiết văn của lý trời, nhưng phải ngụ vào nhân dục để biểu hiện[…], cho nên rốt cục không thể có trời tách lìa con người, không thể có lý tách lìa nhân dục. Chỉ có Phật mới quan niệm lý tách lìa dục vì do ghét bỏ phép tắc của vật mà bỏ đi đại luân của người vậy. Ngũ Phong nói: "Thiên lý nhân dục, đồng hành dị tình" [Thiên lý và nhân dục cùng tồn tại trong một hành động nhưng lại có biểu hiện và vai trò khác nhau], thật phải lắm thay![44]

41 Chỉ Mạnh Tử I B (Lương Huệ Vương hạ), Đọc "Tứ thư đại toàn thuyết", quyển 8, Thuyền Sơn di thư toàn tập, Quyển 13, tr. 6772.

42 Tư vấn lục nội thiên, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 17, tr. 9651.

43 Jacques Gernet, "Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi (1619-1692)" (Triết học và trí tuệ của Vương Phu Chi), in trong: L'Intelligence de la Chine ((Trí tuệ của người Trung Quốc: xã hội và tâm thế), sđd, tr. 308-309.

44 Mạnh Tử I B, Đọc "Tứ thư đại toàn thuyết", quyển 8, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 13, tr. 6772. Ngũ Phong chỉ triết nhân đời Tống Hồ Hoằng (1105-1155).

Tư tưởng về sức mạnh, sức mạnh của tư tưởng

Từ *Nhất nguyên khí luận* không thể không có *trung* (中) của Trương Tái: ở đây có hai khái niệm trung tâm của Tiên Tần, Vương Phu Chi đã dung hợp chúng trong một hệ tư tưởng mạnh mẽ, đem mọi thứ mà truyền thống phản đối hòa tan vào trong thể liên hợp vũ trụ của khí. Sự dung hợp này không bài trừ cũng không từ bỏ, nó áp dụng mô thức Âm Dương tương trợ, cho dù có sự đối kháng trong cách vận hành của mỗi bên, nhưng khi liên hợp lại thì hai mặt này lại bổ trợ cho nhau. Sự cân bằng tuyệt mỹ của "Thái hòa" được thực hiện khi những lực đối lập diễn ra và có sự chuyển đổi giữa hai yếu tố đối kháng thành liên hợp, bổ trợ cho nhau một cách hài hòa thay vì trừ khử nhau. Vương Phu Chi rất hay nói rằng "Vạn vật trong trời đất đều tiếp trợ lẫn nhau": ông đã nêu ra độ đàn hồi đầy tươi mới của lực đối kháng nằm ngoài sự bổ trợ lẫn nhau giữa các mặt đối lập trong truyền thống.

Theo *Kinh Dịch*, bí mật của trí tuệ là ở chỗ có thể tìm được sự cân bằng hoàn mỹ trong mọi cảnh huống thời gian và không gian. Đây là một sự cân bằng sống động và tươi mới, giống như người đi trên dây thép chỉ có thể giữ được cân bằng trong quá trình vận động của anh ta. Vương Phu Chi chính là đã lý giải trung thành sự biến hóa thường hằng:

> Động, là then chốt của Đạo, là cánh cửa của Đức vậy… Vậy nên nói rằng: "Đại đức của trời đất là sinh vậy"[45]. (**Hệ từ hạ truyện**, Chương I)

45 Chỉ Chu Dịch hệ từ B1, Chu Dịch ngoại truyện, quyển 6, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 2, tr. 1019.

Để có thể làm điểm tựa cho "lưỡng đoan" [hai cực] - thế giới và con người, khí và lý, *hành* và *tư* - Vương Phu Chi đã tạo ra biên độ sáng tạo khoáng đạt mà một số người gọi là trung. Điều này đã khiến cho ông đi xa hơn, đạt được một sự tổng hợp có sức thuyết phục hơn so với tiền nhân. Các thuyết của tiền nhân thường khó tránh khỏi thiên lệch về một cực nào đó. Thế nhưng cái gì thái quá thường gây ra tác dụng ngược lại". Trong bài Tựa cho *Chính mông chú*, Vương Phu Chi đã đặt lại *Đạo* của Nho gia vào trong dòng vận động của lịch sử và đưa ra những lời bàn luận thú vị. *Đạo* của Nho gia được nhìn nhận như là một sự tìm kiếm sự cân bằng không dứt, bởi vì "khi đầy khi vơi" (chỉ Khí mà Trương Tái miêu tả), thường quá cố ý sửa đổi uốn nắn những điều thái quá trước kia cuối cùng lại dẫn đến những sai lệch trầm trọng nhất.

Mọi nỗ lực của Vương Phu Chi chính là nhằm lấy cái trình tự thuần túy tự nhiên để tái suy ngẫm về thế giới và Đức (người Trung Quốc gọi là Đạo), trình tự này chỉ được quyết định bởi sự điều tiết hoặc làm gián đoạn sự cân bằng. Do đó, không lấy gì làm lạ khi quyền [權 cán cân] vốn xuất phát từ cái cân của Pháp gia thời Tiên Tần đã trở thành hình tượng mà Vương Phu Chi ưa dùng nhất. Vương Phu Chi cho rằng:

> Nhân lúc thời cực suy tệ mà sửa chữa, không phải là rất mực vậy. Như cán cân thấp mà dời quả cân, sợ rằng lại lên cao quá. Tuy vậy, cũng có chỗ cân bằng của nó.[46]

Tóm lại, sức mạnh của tư tưởng Vương Phu Chi chính là tư tưởng về sức mạnh hay đúng hơn là các sức mạnh trong vũ trụ tự nhiên cũng như thế giới con người. Vũ trụ tự nhiên và thế giới loài người đều tuân theo trật tự phổ biến là Lý, thuận theo khuynh hướng vượt trội hoặc phương của lực (*thế* 勢). Thế, tương tự, cũng xuất phát từ Pháp gia Tiên Tần, vốn chỉ là ưu thế tạm thời đảm bảo cho kẻ ưu trội hơn chiếm phần thắng[47]. Trong mục đích luận của Vương Phu Chi, nó chỉ tổng thể những điều kiện khách quan hoặc khuynh hướng có liên quan tới một cảnh huống nào đó, những cái đó đều là những điều mà Đức buộc phải suy xét đến, giống như một thủy thủ nếu không biết hướng gió thì sẽ không thể cầm lái con tàu:

> Thế cực nặng thì ngọn của nó ắt nhẹ, nhẹ thì xoay trở lại dễ, đó là cái tất nhiên của Thế. Thuận theo cái Thế tất nhiên, đó là Lý. Cái tự nhiên của Lý là trời vậy.[48]

---

[46] *Lời tựa cho Ác mộng, 1682, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 17, tr.*

9765. Về "hành" của Pháp gia Tiên Tần, xem chú thích số 14, 15 chương 9.

47 Xem chương 9 sách này, "Thế".

48 Chỉ Tống Triết Tông (cai trị từ 1085-1100), xem: Tống luận, 1691, quyển 7, Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 16, tr. 8743.

Sử ý

"Lý", "Thế" trên thực tế là tương ứng với hai phương diện của Lý trong học phái Trình-Chu: tính quy phạm (đương nhiên như vậy, *sở đương nhiên* 所當然), tính miêu tả (vì sao như vậy, *sở dĩ nhiên* 所以 然)[49]. Sáng tạo của Vương Phu Chi là ở chỗ, ông đã đem chân lý quy phạm (đương nhiên như vậy) và chân lý miêu tả (vì sao như vậy), Lý và Khí, quy tắc đạo đức và thích ứng cụ thể, công lý và ích lợi dung hòa trong cùng một phạm vi duy nhất.

Điều này đã khiến cho ông không chỉ là một người kế thừa giản đơn của Nho học Lưỡng Tống, mà còn là một nhà tư tưởng thuộc thế hệ của ông - một thế hệ bị chấn động bởi sự sụp đổ của nhà Minh. Đối với ông, việc xem xét lại lịch sử là vô cùng quan trọng, điều này cũng chiếm trọn giai đoạn cuối đời vốn cấu thành một bộ phận quan trọng trong hệ thống tác phẩm của ông. Những suy ngẫm ông dành cho quan hệ của Thế đã ảnh hưởng trực tiếp đến quan niệm về lịch sử của Vương Phu Chi, "địa bàn" đặc thù cho các loại Thế phức tạp thi thố và đối đầu: lực ly tâm và lực hướng tâm, sức nặng của thói quen, sức ì… Đối với vũ trụ vật lý và giới xã hội đều có thể đưa ra những phân tích tương tự: cái Lý của chính trị nằm ở nguồn gốc của quyền lực duy nhất và sự trao truyền kế thừa, nó vừa là khuynh hướng tự nhiên, đồng thời cũng là do sức ép của truyền thống:

> Chế độ quận huyện truyền lại đến hai nghìn năm mà không thể thay đổi […] xu hướng của Thế, há chẳng phải là Lý mà có thể được vậy sao? Trời sai khiến người ắt phải có vua, không ai làm ra điều đó mà tự nhiên làm thế. Cho nên lúc ban đầu mọi người đều suy tôn người có đức hơn người, có công với người để tôn phụng, nhân đó có sự suy tôn mà làm thiên tử. Người ta không phải không muốn tự mình được tôn quý, nhưng phải có tôn phụng thì mới thành tôn quý, đó là cái công của người. Yên ở ngôi mà quen theo đường lối đó, nhân đó có cái Lý truyền đời này sang đời khác, tuy ngu và bạo vẫn hơn kẻ ở nơi đồng nội không có chỗ nương dựa.[50] **(Tần Thủy Hoàng)**

[49] *Xem chương 18 sách này, "Lý như là nguyên lý".*

[50] *Đọc "Thông giám luận", 1687, quyển 1, xem: Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 14, tr. 7317, 7325. Cái mà Vương Phu Chi "đọc" 600 năm sau khi tác phẩm Tư trị thông giám của Tư Mã Quang đời Tống tái hiện Trung Quốc từ thế kỷ V Tr.CN đến thế kỷ X (xem chương 17 sách này, phần "Các yếu nhân - nhà hoạt động dưới thời Bắc Tống (960-1127)" và chú thích số 17).*

Những năm cuối đời, Vương Phu Chi viết Đọc "*Thông giám luận*" (năm 1687), suy xét một cách toàn diện đối với lịch sử Trung Quốc, nghiên cứu mâu thuẫn và dung hợp giữa văn hóa Trung Nguyên và văn hóa dân tộc du mục. Bộ *Hoàng thư* năm 1656 đã đề cập đến chủ đề kiểu này. Khí trở đi trở lại vĩnh hằng trong sự tương đồng và khác biệt, cũng như vậy, xã hội loài người dao động giữa trật tự và hỗn loạn, văn minh và dã man:

> Sự phòng ngừa lớn ở trong thiên hạ có hai: Một là Hoa Hạ và Di địch, hai là Quân tử và Tiểu nhân. Không phải vốn chưa có phân biệt mà tiên vương cưỡng ép làm ra sự ngăn cách. Trung Quốc với Di địch sinh ra ở những nơi khác nhau, vì đất khác nhau nên khí khác nhau, vì khí khác nhau nên thói quen khác nhau, thói quen khác nhau nên sự biết, sự làm không gì không khác nhau. Trong đó cũng tự có sự sang hèn, vì địa giới khác nhau, khí trời khác nhau, mà không thể hỗn loạn, loạn thì đạo người hỏng, dân Trung Quốc sẽ phải chịu sự cắn xé mà tiêu tụy. Sớm phòng ngừa để định đạo người mà bảo vệ cuộc sống của dân, nương theo trời vậy.[51] **(Đông Tấn Ai đế)**

Trong Đọc "*Thông giám luận*", chúng ta cũng thấy sự trầm tư của Vương Phu Chi đối với "người làm sử", ông cho rằng, yếu chỉ của sử gia là ở chỗ dung hợp triết học luân lý và thực tiễn chính trị:

> Cái quý của sử là thuật lại cái đã qua để làm thầy của tương lai. Người làm sử chỉ ghi chép rườm mà những mưu lược lớn trị đời lại không chép, người sau muốn tìm chỗ then chốt đắc thất để noi theo thì không có căn cứ, vậy thì dùng sử làm gì?[52] **(Hậu Hán Quang Vũ đế)**
>
> Suy cái nguyên do tại sao lại như vậy, biện biệt thực chất không phải hết thảy như vậy, đều về thiện mà thuần tạp chia, đều về ác mà nặng nhẹ biệt. Nhân thời, xét thế, xem tâm, suy hiệu quả… **(Tự luận II)**
>
> Cho nên chỗ dựa cho trị chỉ ở một tâm, mà sử chỉ là tấm

gương thôi.[53] **(Tự luận IV)**

---

[51] Đọc "Thông giám luận", quyển 14, xem: Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 14, tr. 7791-7792. Bản dịch hoàn chỉnh của đoạn này, xem: Ian McMorran, The Passionate Realist (Nhà hiện thực chủ nghĩa tràn trề nhiệt huyết), sđd, tr. 140-142.

[52] Đọc "Thông giám luận", quyển 6, xem: Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 14, tr. 7495.

[53] Đọc "Thông giám luận", quyển cuối, xem: Thuyền Sơn di thư toàn tập, quyển 15, tr. 8555.

Nhan Nguyên (1635-1704)

Mặc dù không gây được chú ý đối với người cùng thời, Nhan Nguyên lại là người bảo vệ kiên định nhất của "Thực học" (真學). Thực học được đề xướng bởi Phục Xã vào đời Minh, với đại diện tiêu biểu là Hoàng Tông Hy và Cố Viêm Vũ. Nhan Nguyên khi còn trẻ đã từng trải qua sự rèn luyện nghiêm cẩn của truyền thống Chu Hy, sau khi trải qua khủng hoảng nặng nề trong cuộc đời mà từ bỏ nó không hề do dự:

> Người Tống thì có lý ở ngoài sự, văn ở ngoài hạnh, lại đưa Thích, Lão vào trong Lục kinh, Tứ thư, làm cho thiên hạ mê say.... khiến cho trường học khắp nơi không có một nhân tài nào dùng được, quan chức khắp chín châu không có một chính sự nào cứu được đời[54]. **(Tập Trai ký dư, quyển 9, Lễ vận)**

Theo Nhan Nguyên, trí tuệ Tiên Tần có mối liên hệ mật thiết với hiện thực, nhưng bắt đầu từ đầu đời Tần trở đi, mọi người lại từng bước thoát ly hiện thực, thậm chí hoàn toàn đánh mất mối liên hệ với hiện thực. "Những nhà tái lập Nho học cuối đời Đường là những tín đồ Nho gia thiếu trung thực nhất, bởi vì họ đã biến một thứ học vấn chú trọng đến thực tiễn và hành vi thành một mớ ngôn luận trống rỗng và ảo tưởng vô căn cứ"[55]. Nhan Nguyên cho rằng, các bậc thầy đời Tống "chỉ dạy người minh lý [làm sáng cái lý]", Khổng Tử "chỉ dạy người tập sự [làm việc]"[56]. Nhan Nguyên đặt câu hỏi: "Liệu có thứ đạo học 'tạ tuyệt nhân tình thế thái' chăng?".

---

[54] Tập Trai ký dư, quyển 9, xem: Nhan Nguyên tập, gồm 2 quyển, Bắc Kinh:

Trung Hoa thư cục, 1987, tr. 556.

[55] Jacques Gernet, Trí tuệ của người Trung Quốc, sđd, tr. 282.

[56] Tồn học biên (quyển 2: "Bình về Tính và Lý"), xem: Nhan Nguyên tập, tr. 70-71. Tồn học biên là một thiên trong 4 bài luận về hiện thực cơ bản mà trong mắt Nhan Nguyên là cần phải được "tồn" [giữ]: đó là tính (Tồn tính thiên), học (Tồn học thiên), thuật thống trị (Tồn trị thiên) và con người (Tồn nhân thiên).

Nguyên nhân căn bản khiến cho nhà Minh cuối cùng rơi vào tay người Thanh chính là vì địa vị thống trị của "Lý học" mà trường phái Trình-Chu truyền bá. Nhan Nguyên, cũng giống như rất nhiều những người cùng thời đại với ông, cho rằng Lý học đã trộn lẫn các nhân tố của Đạo gia và Phật gia. Lý học quá nhấn mạnh "nội thánh"* nên đã nuôi dưỡng nên một thế hệ những kẻ sợ sệt, hướng nội, không có khả năng hành động và không có chủ kiến:

> Chỉ thấy người nhắm mắt tĩnh tọa, bàn tính trời, tập ngữ lục, chú giải kinh thư được khen là đạo đức.[57] **(Tập Trai ký dư, quyển 9: Đề lễ quán ư hương, chương II)**

Trung tâm của trước tác *Tồn nhân biên* của ông là công kích tôn giáo, cho rằng tôn giáo đã hủy hoại tính Thiện của con người. Nhan Nguyên đã đổ trách nhiệm chính lên đầu các tăng nhân, đạo sĩ, thậm chí cho rằng họ đáng ghét không khác gì văn bát cổ và kỹ nữ vậy:

> "Thấu suốt vạn tượng", người xưa hình dung sự mầu nhiệm đó gọi là "hoa trong gương, trăng trong nước"; cái mà nhà Nho đời Tống, Minh gọi là ngộ đạo đại khái cũng như thế[…]. Không đến được thế thì luống khổ nửa đời để làm thiền khô hủ bại; không may mà đến được thế thì tự dối mình càng nhiều […]. Ta khoảng trước năm Mậu Thân cũng từng theo Tống Nho rèn công phu tĩnh tọa, đã nếm mùi rồi, cho nên đích thân từng trải mới biết nó là bậy, không đáng tin cậy.[58] **(Quyển I: Hoán mê đồ, Đệ nhị hoán)**

Nghiên cứu sâu của Nhan Nguyên đối với học thuyết Tiên Tần khiến cho ông tin rằng, bản chất của văn hóa Tiên Tần chính là thực tiễn: toàn bộ con người được điều động, xạ ngự số đều thuộc về "lục nghệ" - nền tảng cái học của người quân tử. Năm 1696, với tư cách là người đứng đầu thư viện Chương Nam - Hà Bắc, Nhan Nguyên đã dự thảo bộ đại cương dạy học, trong đó thu nạp kế hoạch giáo dục của các học giả đầu đời Tống như Hồ Viện, tái

nhấn mạnh tầm quan trọng của việc huấn luyện tri thức thực tiễn, thể năng và lao động: quân sự, mưu lược, thuật cưỡi ngựa, quyền thuật, máy móc, toán số, thiên văn, lịch sử.

** Chỉ tu dưỡng tâm linh; ngược lại, ngoại vương chỉ phát huy vai trò thực tế.*

[57] Chuyển dẫn theo Jacques Gernet, L'Intelligence de la Chine (Trí tuệ của người Trung Quốc), sđd, tr. 281.

[58] Tồn nhân thiên, quyển 1, Nhan Nguyên tập, tr. 129.

Lý Cung (1659 - 1733), một trong số đệ tử ít ỏi của Nhan Nguyên, sau khi Nhan Nguyên qua đời đã tiếp tục truyền bá học thuyết của ông, thậm chí sáng lập ra học phái Nhan-Lý (phỏng theo học phái Trình-Chu), khẳng định tính chất và đặc trưng thực tiễn của việc học. Lý Cung nói, nếu một người thợ may muốn đạt đến đỉnh cao của kỹ nghệ thì cần phải tích lũy ngày tháng, kiên nhẫn học từng đường kim mũi chỉ chứ không phải là vứt bỏ kim chỉ để đi suy ngẫm về cái Lý của việc cắt may:

> Ngài chỉ biết đọc sách chứ không biết theo nghiệp học. Đọc sách không phải là học. Những người đọc sách ngày nay chỉ lấy việc làm sáng **lý, hư,** nhớ lời suông làm giỏi, tinh thần vì thế mà hư tổn, năm tháng vì thế mà tiêu mòn, đến khi cần giữ mình, ứng phó với đời thì mờ mịt. Cái học của Thánh nhân đời xưa mà thế sao? Cái học của người xưa là **lễ, nhạc, binh, nông,** có thể tu thân, có thể đem ra áp dụng, trị đời cứu dân đều là ở đó, đó mới gọi là học. Sách chỉ là lấy ra để khảo cứu cái đó mà thôi, chứ lấy việc chuyên tụng đọc sách vở làm công việc của mình thì đó không phải là học, mà lại có hại cho sự học nữa.[59]

"Bậc Thánh nhân: học, dạy, cai trị đều thống nhất với nhau": Nhan Nguyên đã tổng kết lý tưởng của Nho gia như vậy. Nhưng học giả đời Thanh gần như nhấn mạnh đối với "Học hành hợp nhất" một cách ép buộc, lẽ nào chẳng phải đã cho thấy, họ đã nhận ra sự bất lực của bản thân khi không thể đồng thời gánh vác cả hai thân phận: học giả và những con người hành động?

---

[59] Xem: Quách Kim Thành (1660-1700), Lời tựa cho Nhan Nguyên tập, tr. 37. Bản dịch tiếng Anh của Tồn học biên có: Mansfield Freeman, Yen Yuan, Preservation of Learning (Nhan Nguyên: Tồn học biên), Los Angeles, Monumenta Serica, 1972.

Quy hoạch quan trọng của nhà nước trong thế kỷ XVIII

Sau khi trải qua "thương tích" chiến tranh, từ sau năm 1660, trong vòng một thế kỷ thống trị của nhà Thanh, xã hội tương đối hòa bình, an định, phồn thịnh. Dân số tăng chưa từng có, hoạt động thương nghiệp thủ công nghiệp tăng vọt, lưu thông xã hội tăng. Dân số phi mù chữ ở nông thôn tăng nhanh, lãnh thổ của vương triều mở rộng đến Tân Cương và biên giới Tây Tạng. Cùng với đó, chúng ta thấy, sau khi trải qua sóng gió phê phán triệt để vào nửa cuối thế kỷ XVII, tâm thế của mọi người từ đầu thế kỷ XVIII bắt đầu trở nên tương đối ôn hòa. Chúng ta cũng có thể nhận xét một cách công bằng rằng, Khang Hy (tại vị 1662-1723), Ung Chính (tại vị 1723-1735) và Càn Long (tại vị 1736-1796) được cho là những bậc quân chủ khai minh theo cách gọi của các triết gia thời đại Khai sáng của châu Âu.

Với tư cách là những bậc quân chủ chuyên chế, thông thường các bậc đế vương nhất định sẽ yêu cầu mọi quan lại cũng như dân thường phải thuận tùng một cách tuyệt đối[60]; nhưng với tư cách là những bậc quân chủ khai minh, xuất phát từ nỗi lo ngại không muốn đi vào vết xe đổ của người Mông Cổ, họ cũng đã trao đổi một cách linh hoạt với tầng lớp sĩ đại phu, khiến cho thế kỷ XVIII trở thành một trong những giai đoạn hạnh phúc nhất trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Điều hết sức trớ trêu của lịch sử là, cuối cùng họ đã xoay chuyển cục diện thời thế thành có lợi cho bản thân mình. Nhìn thấy từ trong kết cục của nhà Minh kết quả có thể xảy ra nếu như phủ nhận giá trị chính trị truyền thống, bản thân họ đã trở thành những người bảo vệ cho trật tự Nho gia, tuyên bố cứu vãn trật tự Nho gia từ trong những cực đoan của một vương triều thuần Hán.

Năm 1656, khoa cử được khôi phục, không những đảm bảo cho việc đổi mới đội ngũ quan lại cũng như bộ máy nhà nước mà còn khơi thông khát vọng và năng lượng của tầng lớp thống trị cũ trong cơ cấu các bộ ngành từ địa phương đến trung ương, khiến cho họ gắn kết trực tiếp với việc thực thi quyền lực. Khoa cử với tư cách là con đường duy nhất tiến đến vinh quang và hoạn lộ, trên thực tế là một công cụ hoàn mỹ để đưa đến sự quy thuận. Bắt đầu từ thế kỷ XV, huấn luyện văn bát cổ trống rỗng vô bổ đã trở thành nhãn hiệu chính của khoa cử, hoạt động chủ yếu của thư viện cũng là để chuẩn bị cho khoa cử. Sau khủng hoảng năm 1625, thư viện vì mối hiềm nghi ngụy tạo nên đã bị khống chế bởi nhà nước, không còn là một nơi tự do thảo luận và bày tỏ quan điểm đối lập

về chính trị như ở thời nhà Minh nữa[61].

---

[60] *Có thể tham khảo Hoàng Bồi (Huang Pei), Autocracy at Work: A Study of the Yung- cheng Period, 1723-1735 (Chuyên chế trong công việc: Nghiên cứu về vương triều Ung Chính), Blooming, Indiana University Press, 1974.*

[61] *Về vai trò của văn bát cổ và học viện đời Minh, xem chú thích số 6, chương 20 sách này, và phần "Sự tồn tại và chấm dứt của các học viện tư gia cuối đời Minh". Về học viện đời Thanh, có thể tham khảo Alexander Woodside, "State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736-1839" (Quốc gia, học giả và đạo thống: Học viện đời Thanh), in trong: Lưu Quảng Kinh (Liu Kwang-ching) (chủ biên), Late Imperial China (Đạo thống của Trung Quốc giai đoạn vãn kỳ đế chế), Berkeley, University of California Press, 1990, tr. 158-184.*

Ngoài ra, nhà nước còn nắm giữ các cơ quan in ấn sách vở, biên soạn, khảo cứu ở quy mô lớn (hơn 50 cơ sở). Bắt đầu từ đời vua Khang Hy, hàng loạt sĩ đại phu đã ra đảm nhiệm chức vụ của triều đình, vừa có những đại diện của học phái Trình-Chu như Lý Quang Địa (1642-1718), vừa có những đại diện của học phái Lục-Vương như Lý Phất (1675-1750)[62]. Trong khoảng thời gian 1703-1735, triều đình đã tổ chức biên soạn các bộ: *Minh sử, Cổ kim đồ thư tập thành, Toàn Đường thi, Bội văn vận phủ, Khang Hy tự điển.*

Thế nhưng, T*ứ khố toàn thư* mới là công trình chất chứa khát vọng to lớn nhất mà không bộ sách nào có thể sánh được[63]. Trong khoảng thời gian 1772-1782, tổng cộng 10 năm, việc biên soạn *Tứ khố toàn thư* đã quy tụ được hơn trăm vị sĩ đại phu, đó quả thực là một hiện tượng chưa từng có kể từ thời điểm hoàn thành biên soạn *Vĩnh Lạc đại điển* vào năm 1407 đời Minh. *Tứ khố toàn thư* đã cung cấp công việc cho sĩ đại phu, nhưng trừ khử lòng thù địch của tầng lớp người Hán có giáo dục mới là mục đích của triều đình. Điều mâu thuẫn là, công việc biên soạn này dường như cũng được tiến hành đồng thời với làn sóng văn tự ngục trong thời gian 1774-1789 dưới sự trị vì của Càn Long. Hàng nghìn hàng vạn bản thư tịch bị coi là bất kính với nền thống trị Mãn Thanh đã bị cấm hoặc tiêu hủy hoàn toàn, tác giả và những người thân thiết của họ đều bị xử khổ hình một cách cực đoan: trục xuất khỏi kinh thành, đày đi xa, lao động khổ sai, tịch thu tài sản… Đằng đẵng trong suốt 15 năm, triều đình một mặt bảo tồn tài sản tinh thần, một mặt khác lại đích thực là "bức hại kẻ khác mình", cuối cùng đã phong tỏa tinh thần của mọi người[64].

---

62 Lý Quang Địa, xem: Ngũ An Tổ (Ng On-cho), "Hsing (Nature) as the Ontological basis of Practicality in Early Ch'ing Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642-1718) Philosophy" ("Tính" với tư cách là nền tảng bản thể luận của thực tiễn trong học phái Trình-Chu thời kỳ đầu: triết học Lý Quang Địa), Philosophy East and West (Triết học Đông Tây), 44, 1 (1994), tr. 79-109; Cheng-Zhu Confucianism in the Early Ch'ing. Li Guangdi (1642-1718) and Qing Learning (Học phái Trình-Chu đầu đời Thanh: Lý Quang Địa và học vấn đời Thanh), Albany, State University of New York Press, 2001. Lý Phất, xem: Hoàng Tiến Hưng (Huang Chinshing), Philosophy, Philology and Politics in 18th Century China. Li Fu (1675-1750) and the Lu-Wang School under the Ch'ing (Triết học, khảo cứ học và chính trị Trung Quốc thế kỷ XVIII: Lý Phất và học phái Lục Vương đời Thanh), Cambridge University Press, 1995.

63 Công cuộc biên soạn này đã quy tụ được hầu hết các bản in và bản viết tay được lưu giữ trong các thư viện công và tư, tổng cộng lên đến ngót 80 nghìn sách, được phân loại theo "tứ bộ" gồm: Kinh (kinh điển), Sử, Tử (Triết học), Tập (Văn học).

64 Xem: L. C. Goodrich…, The Literary Inquisition of Ch'ien-lung (Văn tự ngục đời Càn Long), Baltimore, 1935, New York, Paragon Book Reprint Corporation, tái bản năm 1966; R. Kent Guy, The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era (Tứ khố toàn thư: Học giả và quốc gia vào cuối đời Càn Long), Harvard University Press, 1987.

Thế nhưng chúng ta không thể hiểu nhầm tính chất của sách lược này. Quả thực, Hoàng đế nhà Thanh có thể sử dụng một cách thành thạo giáo điều Trình-Chu làm kỹ xảo thống trị, trong sắc lệnh năm 1652, giáo điều Trình-Chu cũng được chắt lọc thành sổ tay cho người học. Nhưng Hoàng đế nhà Thanh đặc biệt mẫn cảm với tâm thế xa lạ và bất kính đối với Mãn Thanh, thậm chí đối với người Mông Cổ - những kẻ đã sáng lập vương triều phi Hán trước họ - cũng không ngoại lệ. So sánh số phận của những nhà tư tưởng tự do cũng có sự khác biệt vô cùng rõ rệt: như Nhan Nguyên, Lý Cung chỉ trích Chu Hy song lại có thể không bị trừng trị; còn Lã Lưu Lương (1629-1683)[65] thì tác phẩm của ông hoàn toàn hợp với giáo điều chính thống, song vì có sắc thái phản Thanh mà đến tận đời sau, tác phẩm của ông vẫn bị áp chế tàn khốc. Phàm những thứ gì có tơ hào tín hiệu chống đối hoặc nổi loạn đều bị áp chế tàn khốc: sĩ nhân chỉ có thể lấy học vấn thuần túy làm nơi ký thác, phong trào phản Thanh đầu đời Thanh cũng mất đi đáng kể lực lượng.

---

65 Xem: William Theodore De Bary, Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought (Học cho chính mình: Bàn về chủ nghĩa cá nhân trong tư tưởng Nho gia), New York, Columbia University Press, 1991, tr. 324-345; The Trouble with Confucianism (Cảnh ngộ khó khăn của Nho gia), Harvard University Press, 1991, tr. 59. Lã Lưu Lương là một ví dụ cực

đoan của văn tự ngục năm 1733. Ông âm thầm kháng Thanh, từ chối hợp tác với nhà Thanh, nhiều năm sau khi chết vẫn còn bị quật quan tài băm xác, một người con trai của ông bị chém đầu, cháu chắt và môn đồ đều bị liên lụy.

Khảo chứng Kinh học và sự trở về với "Hán học"

Không thể giống như cuối thời Minh, lấy thư viện tư làm căn cứ để xây dựng các hội nhóm, những sĩ nhân không gia nhập vào tầng lớp quan liêu hoặc có địa vị hiển quý ở địa phương từ đó chỉ có thể lấy gia tộc để trao truyền hệ giá trị văn hóa. Benjamin A. Elman từng gọi những nơi đào tạo đại bộ phận tinh hoa tư tưởng là "cộng đồng sĩ nhân" (communautés lettrées), đặc biệt là dùng để chỉ Hàn Lâm Viện và Viện biên soạn *Tứ khố toàn thư*[66]. Trong những cộng đồng sĩ nhân đó, quan trọng nhất phải kể đến những cộng đồng sĩ nhân Giang Nam, vốn hình thành xoay quanh những đô thị lớn và trung tâm thương nghiệp thuộc hạ lưu sông Dương Tử phồn thịnh từ đời Tống: Nam Kinh, Dương Châu, Hàng Châu và cả Tô Châu.

Những cộng đồng này được hình thành xoay quanh một số ngành khoa học như: khảo cứ học, sử học, thiên văn học; mỗi một gia tộc có một sở trường đặc biệt hoặc một truyền thống lý giải riêng. Ban đầu, để giải thích một cách đáng tin cậy và có căn cứ lịch sử về kinh điển, những học giả này hy vọng có thể bỏ qua Lý học Tống Minh để nhảy cóc trở về với Kinh học đời Hán gần gũi hơn với Tiên Tần, đặc biệt là trở về với "Huyền học" của Đạo giáo và thời kỳ Phật giáo du nhập Trung Hoa. Ngay từ thế kỷ XVI trước khi nhà Minh diệt vong, ý nguyện tái tìm kiếm cội nguồn văn hóa này đã xuất hiện, trước hết thể hiện trong những hiện tượng nội tại của nghiên cứu Kinh học, ý hướng phản Thanh của nó tuy rõ rệt, nhưng lại không thể đơn giản hóa thành hành vi phản Thanh đơn thuần. Trở về đời Hán chính là cách nhắc nhớ lại thân phận hoàn toàn Trung Quốc hóa khi phải đối diện với ảnh hưởng của mọi thứ "ngoại lai" đương thời.

---

[66] *Xem From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China (Từ nghĩa lý đến khảo chứng: sự biến đổi về tư tưởng và xã hội của Trung Quốc giai đoạn vãn kỳ đế chế), Harvard University Press, 1984.*

Để phản đối "Nghĩa lý học" (義理學) chỉ biết bàn suông, ngành khoa học thuần túy "Khảo chứng học" (考證學) đã sinh ra đúng thời điểm, đồng thời chiếm địa vị chủ đạo trong suốt thế kỷ

XVIII[67]. Với tư cách là một loại hình lý giải kinh điển mới, khảo chứng từ đó trở thành trung tâm của Kinh học. Nó không còn chỉ đơn giản là nỗ lực ngược dòng về Tiên Tần xa nhất có thể mà chủ yếu là sự chuyển biến về phương pháp luận, từ giải thích chủ quan chuyển hướng sang nhận thức lấy khách quan và nhân tố kinh nghiệm làm nền tảng. Nó vừa có tính tương đối vừa có cả tham chiếu sử học, cũng tức là phê phán từ độ lùi thời gian lịch sử nhất định, thậm chí còn có ý hoài nghi khái niệm "kinh điển". *Tứ Thư tập chú* của Đạo học Chu Hy vẫn là công cụ tất yếu để bước vào con đường sĩ hoạn, các học giả chân chính từ đó bắt đầu ưu tiên *Ngũ Kinh tập chú,* ngày càng được coi là thư tịch sử học chứ không còn là chân lý vĩnh hằng nữa.

Một trong những tranh luận lớn của Tân học chính là muốn lấy khảo chứng khảo cứ học làm căn cứ để chứng minh "cổ văn" Thượng thư - điểm tựa chủ yếu của Đạo học và cơ sở tranh luận của "Đạo tâm" "Nhân tâm" nổi tiếng - trên thực tế là ngụy tác của thế kỷ III, rất có thể đã chịu ảnh hưởng của Phật giáo[68]. Trước vấn đề mà cá biệt một số học giả đời Tống Minh nêu ra, Diêm Nhược Cừ (1636-1704) trong *Thượng thư cổ văn sớ chứng* đã đưa ra những bàn luận một cách hệ thống. Diêm Nhược Cừ vì hoài nghi tính đáng tin cậy của kinh điển mà bị chỉ trích, nhưng bản thân ông lại tràn đầy niềm tin vào tinh thần của Tân khảo chứng:

---

[67] Từ khảo chứng học do Vương Ứng Lân (1223-1296) đời Nam Tống nêu ra, mãi đến sau thế kỷ XVII mới trở thành lá cờ được các học giả Kinh học giương cao một lần nữa.

[68] Được cho là tác phẩm của Khổng An Quốc (156-74? Tr.CN) đời Tây Hán, đến thế kỷ IV được một người tên là Mai Trách dâng 25 thiên "cổ văn" lên triều đình Đông Tấn. Cuộc tranh luận giữa "Đạo tâm" và "Nhân tâm", xem chú thích số 45 chương 19 sách này. Ngoài ra còn có Benjamin A. Elman, "Philosophy (I-li) versus Philology (K'ao-cheng): the Jen- hsin Tao-hsin Debate" ("Nghĩa lý" đối chọi với "Khảo chứng": cuộc tranh luận giữa "Nhân tâm" và "Đạo tâm"), T'oung Pao, 69, 4-5 (1983), tr. 175-222.

> Có người hỏi rằng: Ngài đối với Thượng thư học, tin Hán mà nghi Tấn, nghi Đường thì còn được, nhưng tin sử tin truyện mà nghi kinh thì có được không? Ta nói rằng: kinh gì, sử gì, truyện gì thì cũng chỉ có cái thật mà thôi. Kinh thật mà sử, truyện ngụy thì căn cứ vào kinh để chỉnh sửa sử, truyện là được; còn sử, truyện thật mà kinh ngụy thì còn không căn cứ vào sử, truyện để chỉnh sửa kinh cho đúng sao?[69] (**Đệ thập thất ngôn: An quốc cổ văn học**

nguyên lưu chân ngụy)

Huệ Đống (1697-1758), đối thủ của Diêm Nhược Cừ, tác phẩm có *Cổ văn Thượng thư khảo*, thông thường được coi là người đặt nền móng đích thực cho "Hán học" (漢學) Tô Châu, đối lập với người ủng hộ "Tống học" (宋學). Do ảnh hưởng của Huệ Đống, xu hướng bác học thuần túy tạo nên một bước ngoặt đầy nhiệt huyết, thậm chí mang tính không tưởng qua việc chỉ trích giáo điều Trình-Chu, bị tố là "mù khảo chứng". Tính nguyên bản của Thượng thư lại bị nghi ngờ một lần nữa, đặc biệt là tất cả kinh "cổ văn" mà các khoa thi dùng đến đều bị nghi ngờ, tạo ra một sự đe dọa đối với chế độ tuyển chọn quan viên hiện hành. Gắn với những bậc học giả lớn của thế kỷ XVIII, "Hán học" từ đó đã trở thành một hình thức mới để ngăn chặn giáo điều quan phương.

---

[69] Thượng thư cổ văn sớ chứng, xem: Hoàng Thanh kinh giải tục biên, Vương Tiên Khiêm biên soạn, 1888, quyển 2, tr. 2a-b. Cuốn sách này được bí mật lưu truyền vào cuối thế kỷ XVII, mãi đến năm 1745 mới chính thức được san hành.

Đái Chấn (1724-1777)

Đái Chấn có thể coi là đại diện kiệt xuất của tinh thần Tân khảo chứng, ông thuộc tầng lớp tinh hoa, người phát triển lên từ trong cộng đồng phú thương Giang Nam. Bậc thiên tài nghiêm cẩn và hiếu kỳ với tất cả này tâm đắc với danh ngôn của mình là "không lấy người để che lấp ta, không lấy ta để tự che lấp ta", "thực sự cầu thị" (實事求是), chúng ta có thể liên hệ đến các học giả của trường phái Bách khoa toàn thư châu Âu cùng thời đại với ông. Mai Văn Đỉnh (1633-1721)[70] từng so sánh toán thuật Trung Quốc với toán học phương Tây do Matteo Ricci giới thiệu với hy vọng chấn hưng lại toán thuật Trung Quốc; Đái Chấn nối bước theo sau, cũng tràn đầy nhiệt huyết với lịch sử toán học, đồng thời cũng tinh thông nhiều ngành khoa học không liên quan đến nhau khác, ví dụ khảo cứ học, âm vận học, phương ngôn học. Là một trong những đại diện xuất sắc nhất của khảo chứng học mà đương thời có rất nhiều người theo đuổi, cho đến tận thời khắc cuối cùng của cuộc đời, ông vẫn luôn tâm niệm không lúc nào quên về ý nghĩa luân lý và triết học của khảo cứ[71]. Đái Chấn cho rằng, khảo cứ học không chỉ là một mục tiêu theo đuổi của cá nhân mà còn là thực tiễn đạo đức mà mục đích của nó là nhằm thông hiểu kinh điển; chỉ có kinh điển mới có thể khiến con người "văn đạo" [nghe đạo], tức lời chỉ giáo của các bậc Thánh hiền thời cổ (chủ yếu chỉ Khổng,

Mạnh), mà những thứ đó lại bị vùi lấp bởi tầng tầng lớp lớp những giải thích sai lầm chồng chất:

> Cái chỗ mà Kinh đạt tới là Đạo vậy. Cái để làm sáng Đạo là lời vậy. Cái để làm thành lời không có cái gì khác ngoài văn tự tiểu học vậy. Từ văn tự mà thông suốt lời, từ lời mà thông suốt cái tâm chí của bậc Thánh hiền thời cổ.[72]

---

[70] Xem: Jean-Claude Martzloff, Recherches sur l'œuvre mathématique de Mei Wending (1633-1721) (Nghiên cứu trước tác toán học của Mai Văn Đỉnh), Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.

[71] Xem Dư Anh Thời (Yü Ying-shih), "Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology" (Sự lựa chọn của Đái Chấn giữa Nghĩa lý và Khảo chứng), Asia Major, 3e série, 2, 1 (1989), tr. 79-108.

[72] Cổ kinh giải câu trầm, Lời tựa của Dư Trọng Lâm (Dư Tiêu Khách), xem: Đái Chấn tập, Nxb. Cổ tịch Thượng Hải, 1980, tr. 192.

Truy nguồn sách Mạnh Tử

Đái Chấn có nền tảng huấn luyện của Đạo học Chu Hy, cùng với thời gian, trước tác của ông cũng ngày càng nghiêm cẩn. Ông luôn dùng những từ ngữ ngày càng tinh tế hơn để trình bày lại cùng một thuật ngữ, hy vọng có thể tiếp cận sát nhất đến sự diễn đạt chuẩn xác. Bắt đầu từ *Nguyên thiện* rõ ràng được viết sau khi biết Huệ Đống vào năm 1757, Đái Chấn đã có cách giải thích *Mạnh Tử* độc đáo không theo lối mòn, với ý đồ làm sáng tỏ thông điệp mạnh mẽ ban đầu đã bị những lớp cặn lắng của lý giải *Mạnh Tử* đời Tống làm khuất lấp. Vẻ đẹp trong phong cách hùng hồn và sáng rõ của ông có thể sánh với những tác phẩm thời kỳ Chiến Quốc. Đái Chấn đặc biệt phê bình nhị nguyên luận Lý-Khí biến *nhân dục* thành trở ngại của *đức tính:*

> **Lễ ký** viết: "Phàm người là ai cũng có cái tính bởi huyết khí tâm trí sinh ra, mà cái tình ai lạc hỷ nộ thì không thường. Sự ứng cảm khởi ở ngoại vật mà động, rồi cái tâm thuật mới hình rõ ra". Đã có huyết khí tâm trí thì sẽ có dục, tính đi theo dục, thanh sắc mùi vị mà chia ra yêu, sợ; đã có dục thì sẽ có tình, tình đi theo dục, mừng giận thương vui mà chia ra sướng, khổ. Đã có dục, có tình thì sẽ có xảo, có trí; tính đi theo trí xảo, đẹp xấu đúng sai mà chia ra yêu ghét.

> Cái đạo sinh dưỡng nhờ dục mà còn, cái đạo cảm thông nhờ tình mà có. Tình với dục phù hợp với nhau một cách tự nhiên thì mọi việc trong thiên hạ đều hay cả. Biết đến chỗ cùng kiệt của thiện ác, là cốt ở cái xảo, quyền thống soát cũng bởi đó mà ra. Biết đến chỗ cùng kiệt của thị phi là cốt ở cái trí, đức của thánh hiền cũng bởi đó mà đủ. Xảo với trí cũng phù hợp với nhau một cách tự nhiên, tinh tường đến tận chỗ tất nhiên, thì mọi việc trong thiên hạ đều hay cả.[73]

---

[73] Nguyên thiện, quyển Thượng, xem: Đái Chấn tập, tr. 333. Lời dẫn lấy theo Lễ ký, chương 17, Nhạc ký, tham khảo Séraphin Couvreur, Mémoire sur les bienséances et les cérémonies (Lễ ký), t. 2, tr. 71. Bản dịch tiếng Anh của Nguyên thiện có: Thành Trung Anh (Cheng Chung-ying), Tai Chen's Inquiry into Goodness, (Nguyên thiện của Đái Chấn), Honolulu, East-West Center Press, 1970.

Ở đây, Đái Chấn đã bài xích các nhà Đạo học cuối Minh đầu Thanh, đoạn sau của ông là nhằm tới cái mà Âm Dương tâm học đã gây nên - chủ nghĩa dung túng với sự phân biệt *dục* (thuộc *khí*) với *tình* (thuộc *tính*, *lý*). Đái Chấn không chút mập mờ nước đôi, cho rằng "đã có dục thì sẽ có tình", tái nhận thức rằng cần phải đặt tất cả vào trong nhân tính, bao gồm cả dục. Mọi người chỉ cần bỏ sót bất cứ phương diện nào của nhân tính cũng đều có nguy cơ mất đi chỉnh thể của tính với tư cách là cái Thiện ban đầu.

Nghiên cứu một cách hệ thống đối với tư tưởng *Mạnh Tử* của Đái Chấn cũng thể hiện ở trước thuật triết học còn để lại của ông - *Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng*. Sách này được hoàn thành vào năm 1777 trước khi ông mất không lâu trong thời điểm đang tham dự vào việc biên soạn bộ khâm định *Tứ khố toàn thư*. Như tiêu đề của sách, đây là công trình tổng hợp các thuật ngữ mấu chốt như Lý, Thiên đạo, Tính…; phỏng theo thể lệ của công trình *Bắc Khê tự nghĩa* của Trần Thuần (1159-1223)[74]. Đái Chấn hy vọng tìm thấy hàm nghĩa nguyên sơ của những thuật ngữ này, cũng tức là hàm nghĩa mà Khổng, Mạnh đã cấp cho nó, nhằm chứng minh cho sự biến đổi bất thường mà theo ông là do "Tống Nho" tạo thành. Trong trước tác hoàn toàn theo mô hình luận chiến này, tư tưởng Trình-Chu đã bị cố ý xuyên tạc, bị đơn giản hóa thành những giáo điều và rơi vào tình cảnh trở thành vật làm nền để Đái Chấn lý giải tư tưởng Khổng, Mạnh.

---

[74] Bắc Khê tự nghĩa, xem chú thích số 51, chương 19 sách này.

Từ khí đến phân lý

Dựa vào từ nguyên học, Đái Chấn đã vứt bỏ một phần lớn những khái niệm chủ yếu được phát triển vào thời kỳ Tống, Minh, xây dựng triết học của riêng mình xoay quanh khái niệm mà ông cho là trọng yếu - "Khí". Khí, thông thường được biểu thị bằng cổ ngữ "huyết khí", đại để là nhằm nhấn mạnh đặc tính cụ thể của nó. Xuất phát từ huyết khí và lý - từ toàn bộ cuộc sống chứ không phải từ một nguyên lý đặt ra một cách tiên thiên, Đái Chấn đã thiết lập lại con đường thành Thánh: từ "tự nhiên" đến "tất nhiên". Thế nhưng con đường này chỉ khả thi khi giả thiết rằng, mọi sự vật có ý nghĩa sự sống đều là Thiện - như những gì Trương Tái nêu ra và Đái Chấn noi theo. Chính điểm này đã cấu thành đặc tính tổng thể của Đạo: Đạo vừa là nguồn của sự sống không bao giờ cạn kiệt, vừa là con đường phải tuân theo - cũng là Khí và Lý - chú ý, Đạo không thể chỉ bị thu gọn thành một Lý.

Chu Hy cho rằng không có ranh giới giữa cái Lý "hình nhi thượng" và cái Khí "hình nhi hạ"; ngược lại, Đái Chấn coi Lý là p*hân lý* [có thể chia nhỏ thành các thành phần khác nhau], có thể xuyên thấu độ dày của toàn bộ hiện thực:

> Âm Dương Ngũ hành là thực thể của Đạo vậy; Huyết khí tâm trí là thực thể của Tính vậy. Có thực thể cho nên có thể phân chia.[75]

Lấy Lý để phân chia, Đái Chấn đã trở về với quan điểm của Tuân Tử thời Tiên Tần:

> Lý là gọi việc xem xét mà cơ vi tách bạch để phân biệt, vì thế cho nên gọi là "phân lý" (分理); ở vật chất thì gọi là "cơ lý", "tấu lý", "văn lý"; chia tách ra được thì có mạch lạc mà không rối, gọi là "điều lý" (條理).[76]

Giống như Bào Đinh[77] người đầu bếp trong *Trang Tử* mà ở chúng ta đã thảo luận ở phần trên, mọi suy ngẫm về Lý của người Trung Quốc đều lấy việc không phân chia bề ngoài làm xuất phát điểm: Lý là đường vân tự nhiên của bản thân Vật. Vậy nên, không tồn tại vấn đề tiên thiên và hậu thiên, Lý tự đồng nhất, bởi vì Lý đồng thời là "vì sao như vậy" và "đương nhiên như vậy". Lấy mạch máu và tổ chức cơ thể làm ví dụ, những thứ này trong từ nguyên học cũng gọi là "Lý", Đái Chấn cho rằng, nếu tuân theo "điều lý" [trật tự], con người đều có thể tận tính, có thể thực hiện sự dung hợp hoàn mỹ giữa tự nhiên và tất nhiên:

Khổng Tử nói: "Thất thập nhi tòng tâm sở dục bất du củ" [bảy mươi tuổi làm điều mong muốn mà không vượt ra ngoài quy củ]. "Làm theo lòng muốn" tức là thuận theo tự nhiên vậy; "không vượt ra ngoài quy củ" thì được coi là cái lẽ tất nhiên vậy.

Tự nhiên với tất nhiên không phải là hai cái khác hẳn nhau. Từ cái tự nhiên mà hiểu rõ cho đến cùng cực, không bỏ mất một chút nào, thì là đạt được cái tất nhiên; được như vậy rồi về sau mới không có gì ân hận, mới được an tâm, chính là cái mà thánh hiền gọi là "tự nhiên" vậy…

Dục trong tính là cái tự nhiên, đức trong tính là cái tất nhiên. Cái tự nhiên thì phân tán mà thấy trong các công việc hằng ngày, cái tất nhiên thì thu lại mà hợp vào trong Đạo. Biết cái tự nhiên thì thông với biến hóa của trời đất, biết cái tất nhiên thì thông với đức của trời đất. Cho nên sách *Mạnh Tử* nói: "Biết tính thì biết trời vậy".[78]

---

[75] Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng, quyển Trung, "Thiên đạo", xem: Đái Chấn tập, tr. 287. Bản dịch tiếng Anh của sách này có: Torbjörn Loden, "Dai Zhen's Evidential Commentary on the Meaning of the Words of Mencius" (Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng của Đái Chấn), Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Thông báo của Bảo tàng cổ vật Viễn Đông), 60, Stockholm, 1988; Kim An Bình (Chin Ann-ping)& Mansfield Freeman, Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meanings: A Translation of the Meng Tzu tzu-i shu-cheng (Đái Chấn bàn về Mạnh Tử: bản dịch Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng), New Haven, Yale University Press, 1990.

[76] Phần đầu của Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng, quyển Thượng, "Lý", xem: Đái Chấn tập, tr. 265. "Điều lý" (tổ chức - cái lý để phân chia) mà Vương Phu Chi dùng đến, xem chú thích số 38 ở trên.

[77] Xem chú thích số 32, chương 4 sách này.

[78] Dẫn nhập, năm 1769 hoàn thành công việc chuẩn bị cho nghiên cứu Mạnh Tử, quyển Thượng, xem: Đái Chấn tập, tr. 367, 371.

Như vậy, Đái Chấn đã trở về với trực giác vĩ đại của *Mạnh Tử*: đã là "vạn vật giai bị" [vạn vật đều đầy đủ], thì chỉ cần - và khó khăn chính là ở chỗ đó - không làm mất nó hoặc tìm lại được nó. Đái Chấn đi xa hơn, ông phản tư về quá trình thành Thánh, tức "Học" trong truyền thống Nho gia. Ông nỗ lực bao quát hết mọi nhân tố hiện thực tàn khốc, tất cả những cái đó đều có thể trở thành trở ngại của lương tri: sự tồn tại của nhân dục với tư cách là một bộ phận của Tính; sự bất bình đẳng không thể tránh khỏi giữa người

với người do tài năng hoặc thiên phú của mỗi người cấu thành. Đái Chấn không chỉ bắc mối liên hệ giữa Dục (hoặc Tình) với Lý mà còn dung hợp Dục và Lý một cách thuần túy và đơn giản, vô tình hoặc hữu ý trả lời cho quan điểm về hiện tượng và tuyệt đối của Phật giáo Đại thừa:

> **Lý** là cái tình không sai lầm; chưa từng có chuyện cái **tình** không đạt mà đạt được cái **lý** vậy. Phàm có làm gì cho người, hãy trở lại xét mình mà bình tĩnh suy xét: Người ta làm việc đó cho mình thì mình có chịu không? Phàm có điều gì đòi hỏi người, hãy trở lại xét mình mà bình tĩnh suy xét: Người ta đòi hỏi ta việc đó thì ta có làm trọn được không?
>
> Lấy bụng ta suy ra bụng người, thì **lý** sẽ sáng rõ. Kẻ nói về **Thiên** lý thì cho rằng nó là **lý** phân ra của tự nhiên; **lý** phân ra của tự nhiên lấy tình của ta đo lường tình của người, thì sẽ được sự bình đẳng với tất cả.[79]

Lý do đó không phải là thực thể hay một siêu nghiệm lý tưởng, chỉ có thông qua quy nạp mới có thể đạt được, bởi vì mọi sự phát ra của khí (dục, tình, cảm) đều bao hàm trong nó cái Lý tự thân của Phân và Bình. Nếu như cái Lý của Chu Hy cho người ta ấn tượng về cái Lý số ít viết hoa thì cái Lý của Đái Chấn là cái Lý số nhiều, và không viết hoa. Tâm trí khiến cho chúng ta nhìn thấy "điều lý" [trật tự], biết được chúng từ đâu tới. Đái Chấn đặt "điều lý" [trật tự] ở vị trí trung tâm của định nghĩa về nhân tính, điều đó cho thấy ông chính là người theo bước *Tuân Tử*; còn việc nhấn mạnh Tri trong quá trình thành Thánh lại khiến ông xứng danh là người kế tục của Chu Hy.

---

[79] Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng, quyển Thượng, "Lý", xem: Đái Chấn tập, tr. 265-266.

Phản ngụy thiện phản giáo điều

Trong mắt Đái Chấn, Lý không phải là nguyên tắc số một khác với *sinh khí*, mà là trật tự phổ biến và hài hòa nội tại của nhân tính và thế giới khách quan. Không chỉ Lý và Khí không có sự khác biệt về chất, mà ngay cả cái tính nội hàm tốt lành thuần túy với cái tính vật chất của tình, dục cũng không khác biệt. Giống như các nhà tư tưởng phản truyền thống cuối đời Minh, Đái Chấn cũng phê bình nhị nguyên luận của Chu Hy, cho rằng nó ảnh hưởng đến đạo đức

xã hội, dung túng cho những kẻ ích kỷ, ngụy thiện và những kẻ lộng quyền và tự mãn khác, những kẻ đó đều tự đắc cho rằng đang nắm giữ Lý:

> Thánh nhân trị thiên hạ, thể cái tình của dân, thỏa cái dục của dân, mà vương đạo đủ. Người ta biết họ Lão, họ Trang, họ Thích, khác với Thánh nhân, nghe cái thuyết vô dục của họ, còn chưa tin; đến khi theo Tống Nho, thì tin là cũng giống như cái học của Thánh nhân. Lý với dục đã phân ra, người ta ai ai cũng nói được.
>
> Cho nên những bậc trị người ngày nay, cho thánh hiền đời xưa thể cái tình của dân, thỏa cái dục của dân, là sự nhỏ lẻ không cần để ý, không đủ lấy làm lạ. Kịp đến khi lấy lý mà trách người, thì dẫu bậc cao tiết trong thiên hạ cũng có thể lấy lý mà bắt tội được. Người tôn lấy lý trách kẻ ti, người trưởng lấy lý trách kẻ ấu, người quý lấy lý trách kẻ tiện, tuy sai lầm cũng cho là thuận; kẻ ti, kẻ ấu, kẻ tiện mà có cái lý cãi lại, thì tuy phải vẫn cho là trái.
>
> Bởi thế kẻ dưới không thể đem những điều đồng tình đồng dục của thiên hạ mà đặt lên người trên. Người trên lấy lý trách kẻ dưới, mà cái tội của kẻ dưới không biết bao nhiêu mà kể ra được. Người chết vì pháp luật còn có kẻ thương, người chết vì lý thì còn có ai thương nữa!"[80]

Đái Chấn cho rằng chỉ có nhận thức khách quan đối với Vật mới có thể thông đạt cái Lý của Vật và cảnh báo mối nguy hiểm của cái Lý đặt ra như là một tiền đề siêu nghiệm, bởi vì cái Lý này sẽ chịu ảnh hưởng của thiên kiến của cá nhân hay tập thể trong các cách lý giải, khai thác và "cản trở". Khác với Vương Dương Minh, Đái Chấn cũng giống như Chu Hy, đều tin tưởng Kinh học là con đường nhận thức tốt nhất đối với Lý[81]. Tuy nhiên, dường như không gì có thể thỏa mãn được truy cầu đối với sự khách quan chặt chẽ của Đái Chấn. Với ông, tinh thần phê phán của "Hán học", mặc dù đã lập công trong việc trừ bỏ sự thần bí hóa cho truyền thống, song cũng là không đáng tin cậy. Nếu như kinh điển là mấu chốt của Lý, Đái Chấn nhấn mạnh một cách đầy ám ảnh việc buộc phải hiểu thấu hoàn toàn hàm nghĩa của mỗi chữ. Đối với Chu Hy, đọc kinh chỉ là một bàn đạp xét trên một ý nghĩa nào đó, mượn đó để đạt được chứng ngộ, hiểu rõ đạo lý. Còn trong mắt Đái Chấn, bản thân quá trình tiệm tiến và tích lũy này chính là cách thực hành đạo đức tốt nhất.

[80] *Văn sử thông nghĩa, sđd, tr. 275.*

[81] *Thảo luận về vấn đề này, có thể tham khảo Cynthia J. Brokaw, "Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition" (Đái Chấn và việc học trong truyền thống Nho gia), in trong: Benjamin A. Elman & Alexdander Woodside (chủ biên), Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900 (Giáo dục và xã hội của Trung Quốc giai đoạn văn kỳ đế chế), Berkeley, University of California Press, 1994, tr. 257-291.*

Thế nhưng, chính trong vấn đề thẩm thấu lẫn nhau giữa Kinh học và tu dưỡng đạo đức này, người cùng thời với Đái Chấn lại đưa ra ý kiến bất đồng. Bạn của ông - Tiền Đại Hân (1728-1804) - và anh vợ của Tiền Đại Hân là Vương Minh Thịnh (1722-1798) đều cho rằng, "khảo chứng" tự cấp tự túc, không mê đắm với cái gọi là "bàn suông về nghĩa lý". Đồng liêu của Đái Chấn có vẻ như chỉ bảo lưu truyền thống phê bình học thuật, còn quan điểm triết học táo bạo của Đái Chấn là muốn khảo sát cội nguồn tươi mới của tư tưởng Trung Quốc. Các đồng môn của ông dường như chỉ nhìn thấy trong đó truyền thống phê bình Kinh học mà ông truyền lại cho học trò là Đoàn Ngọc Tài (1735-1815), và sang đầu thế kỷ XIX còn có các đại diện như Vương Niệm Tôn (1744-1832) và Vương Dẫn Chi (1766-1834). Sử gia Chương Học Thành (1738-1801), với tư cách là một trong số những học giả hiếm hoi có thể thấu hiểu lý tưởng của Đái Chấn đã ghi lại những ngôn luận gay gắt của Đái Chấn khiến cho phái Kinh học thuần túy giáo điều nổi giận.

> Ta đối với bốn cái học: huấn hỗ, thanh vận, thiên tượng, địa lý cũng giống như phu khiêng kiệu vậy. Điều ta sáng Đạo thì giống như đại nhân ngồi kiệu. Đương thời gọi là người thông đạt, chỉ bằng như ta là phu khiêng kiệu mà biết ấm lạnh thôi.[82] **(Nội thiên III, Chu Lục [Phụ lục], Thư Chu Lục thiên hậu)**

Công lao của Đái Chấn nói một cách xác đáng chính là, ông vừa là một "đại nhân" lại cũng là "người đầy tớ khiêng kiệu", lấy nhận thức phê bình khách quan làm điểm tựa để nêu ra quan điểm mạnh mẽ về Đạo, ông là hóa thân lý tưởng của văn nhân hiện đại mà đến nay vẫn còn có thể quan sát thấy.

---

[82] *Văn sử thông nghĩa, Thái Bình thư cục, Hong Kong, 1964, tr. 57.*

Tinh thần phê phán đầu thế kỷ XIX

Tinh thần phê phán của Đái Chấn, mặc dù đã được đẩy lên đỉnh

điểm, song cũng chỉ phát huy tác dụng trong nội bộ truyền thống mà chưa bao giờ hoài nghi một cách triệt để đối với căn rễ của truyền thống. Tinh thần này đã được tôi luyện thành công cụ để khảo sát và thâm nhập cái Đạo cổ đại, nhưng không truy vấn tính hữu hiệu của nó. Bậc đại học giả Thôi Thuật (1740-1816) đã thực sự khai mở tinh thần phê phán hiện đại một cách triệt để, mặc dù bản thân ông chưa từng suy tính đến ảnh hưởng của mình đối với hậu thế. Trước tác lớn của ông Khảo tín lục là một điển phạm trong việc xóa bỏ sự thần bí hóa của toàn bộ truyền thống kinh điển một cách hệ thống, lớp lang[83]. Những thư tịch có liên quan đến các bậc quân vương thượng cổ đặc biệt bị nghi ngờ, những quân vương này luôn được tôn làm mẫu mực của đạo hạnh, như Nghiêu, Thuấn, Đại Vũ. Thôi Thuật lại khảo sát họ từ góc độ lịch sử chứ không phải truyện ký Thánh nhân. Trước tác của Thôi Thuật chưa được chú ý vào lúc sinh thời, mãi đến khoảng thời gian từ 1920 đến 1930 mới được đề cập lại trong *Cổ sử biện* của các sử gia phản truyền thống một cách triệt để như Cố Hiệt Cương (1893-1980), Hồ Thích (1891-1962)[84].

Giống như Thôi Thuật, Chương Học Thành cũng hy vọng trừ bỏ sự thần hóa của kinh điển và những đặc trưng không liên quan với thời đại, nhưng lại áp dụng một phương thức khác, ngay từ đầu công trình *Văn sử thông nghĩa* của mình, ông đã tuyên bố "Lục kinh giai sử" [Sáu kinh đều là sử][85]. Câu danh ngôn này tương ứng với "Sự tức Đạo, Đạo tức Sự" [Sự vật hiện tượng tức là Đạo, Đạo tức là sự vật hiện tượng] của Vương Dương Minh. Chương Học Thành biện hộ cho sử học, cho rằng sử học là "thực học" trác việt, bởi vì nó đảm bảo cho "Tri Hành hợp nhất". Đây thực tế là sự kế thừa từ cả hai xu hướng của Hoàng Tông Hy và Nhan Nguyên:

> Có người hỏi là sự công khí tiết có thể cùng bàn ngang hàng với việc trước thuật không? Trả lời rằng: Sử học là để trị đời, đương nhiên không phải trước thuật lời suông. Vả lại như Lục kinh đều từ Khổng Tử mà ra, mà Tiên Nho cho rằng công không gì lớn bằng Kinh Xuân Thu, chính vì nó thích hợp thiết thân với đương thời mà thôi.[86]

---

[83] Về tác phẩm tiêu biểu mà Thôi Thuật đã dùng quá nửa cuộc đời để hoàn thành này, Jean-Pierre Diény đã nói: "20 thiên bàn luận liên quan đến các giai đoạn cổ đại khác nhau, mỗi thiên đứng độc lập thành từng chương. Tiêu đề của sách đã thể hiện cao vọng của tác giả: xuất phát từ việc khảo văn bản để hiểu được mối quan hệ xác thực với quá khứ", xem: "Les années d'apprentissage de Cui Shu" (Những năm tháng học hỏi của Thôi Thuật), Études chinoises (Nghiên cứu Hán học),13, 1-2 (1994), tr. 173-200.

[84] Cố Hiệt Cương, xem: Arthur W. Hummel dịch, The Autobiography of a Chinese Historian: Being the Preface to a Symposium on Ancient Chinese History (Ku Shih Pien) (Tự truyện của một sử gia Trung Quốc: Lời tựa của Cổ sử biện), Leyde, 1931; Laurence A. Schneider, Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions (Cố Hiệt Cương và Tân sử học: Chủ nghĩa dân tộc và việc tìm tòi một phương án thay thế truyền thống Trung Quốc), Berkeley, University of California Press, 1971. Hồ Thích, xem chú thích số 6 phần "Lời kết" của sách này.

[85] Văn sử thông nghĩa (xem chú thích số 82 ở trên). Chương Học Thành, xem: Paul Demiéville, "Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography" (Chương Học Thành và sử chí của ông), in trong: W. G. Beasley & E. G. Pulleyblank (chủ biên), Historians of China and Japon (Các nhà sử học Trung Quốc và Nhật Bản), Oxford University Press, 1961, tr. 167-185; David S. Nivison, The Life and Thought of Chang Hsuehch'eng (1738-1801) (Cuộc đời sự nghiệp và tư tưởng Chương Học Thành), Stanford University Press, 1966.

[86] Văn sử thông nghĩa, tr. 53.

Hậu thế xếp Khổng Tử vào hàng Thánh nhân, nhưng trong mắt sử gia Chương Học Thành, Khổng Tử không hề nhìn nhận mình như vậy. Khổng Tử từng nói, đối với trí tuệ và sự chỉ giáo của Chu Công, ông phải "thuật nhi bất tác", Chu Công là bậc thánh hiền - quân vương, là điển phạm cùng cực của sự dung hợp giữa đức tính chí cao và tài năng chính trị kiệt xuất[87].

Đầu thế kỷ XIX, học giả không còn học chỉ vì học nữa, mà muốn có ý thức đạo đức và triết học, điểm này đã ngày càng rõ nét. Dung hòa "Hán học", "Tống học" trong "một nhà" là lý tưởng của Nguyễn Nguyên (1764-1849). Nguyễn Nguyên đã sáng lập ra Học Hải đường ở Quảng Châu, đào tạo nên rất nhiều những danh sĩ vĩ đại của miền Nam ở thế kỷ XIX[88]:

> Đạo của Thánh nhân ví như tường cung, văn tự huấn hỗ là cửa là đường. Nếu lầm cửa đường thì bước đi đều là ngã rẽ, sao có thể lên nhà chính, vào buồng trong? Người học cầu đạo quá cao, coi thường chương cú, giống như bay liệng tầng trời, lên từ nóc nhà, cao thì cao đấy, nhưng chỗ cửa, nhà chưa từng được thấy thực. Có người thì chỉ đi tìm tòi danh vật, không bàn đến thánh đạo, thì cũng giống như cả năm ăn ngủ ở cửa, ở nhà phụ, mà không biết có nhà chính, buồng trong vậy.[89]

---

[87] Lời trích dẫn lấy từ Luận ngữ (Thuật nhi, VII, 1): "Thuật nhi bất tác", xem chương 2 sách này: "Đạo của Khổng Tử". Chu Công, xem chú thích số 4, chương 1 sách này.

[88] *"Học Hải" là cách gọi tôn xưng đối với học giả "Kim văn" đời Tây Hán Hà Hưu, được Lưu Phùng Lộc (1776-1829) phục sinh vào đầu thế kỷ XIX (xem chú thích số 8 chương 22 sách này). Về thư viện Học Hải đường, xem: Benjamin A. Elman, "The Hsüeh-hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton" (Sự hưng khởi của Học Hải đường và kinh học kim văn ở Quảng Châu), Ch'ing-shih wen-t'i (Late Imperial China) (Vấn đề lịch sử đời Thanh (Trung Quốc giai đoạn vãn kỳ đế chế)), 4, 2 (1979), tr. 51-82.*

[89] *Nghiên kinh thất tập, bản Tập thành tùng thư, quyển 1, tr. 32. Dưới đề nghị của Nguyễn Nguyên, triều đình không chỉ tái bản Thập tam kinh chú sớ (bộ sách này đã quy tụ những bản chú sớ Thập tam kinh quan trọng nhất từ đời Lưỡng Hán đến đời Tống) mà còn biên soạn bộ Hoàng Thanh kinh giải với quy mô lớn, xứng đáng là bộ tổng tập đích thực của khảo chứng học đời Thanh. Xem: Bài viết bằng tiếng Đức của Wolfgang Franke, "Juan Yüan" (Nguyễn Nguyên), in trong Monumenta Serica (Tạp chí Người gốc Hoa), 9 (1944), tr. 59-80.*

Chương 22

Thời kỳ hiện đại: tư tưởng Trung Quốc đối diện với phương Tây (Cuối thế kỷ XVIII - Đầu thế kỷ XX)

Trải qua giai đoạn bình ổn trong vòng một thế kỷ rưỡi, chính quyền Mãn Thanh sau khi đạt đến đỉnh cao vào đời Càn Long (1736-1796) bắt đầu bộc lộ ra những dấu hiệu mệt mỏi mà sự đối kháng giữa cộng đồng sĩ nhân, quan lại với sủng thần Hòa Thân (1750-1799) là một minh chứng. Điều này lại khơi dậy trong giới sĩ nhân hồi ức đau thương về sự bạo ngược của bè đảng hoạn quan Ngụy Trung Hiền vào cuối đời Minh. Ngụy Trung Hiền đã từng lấy danh nghĩa chỉnh đốn sự hủ bại của chính trị xã hội và hệ thống quan lại để dấy lên một cuộc bức hại đối với sĩ nhân[1]. Sự đối kháng này vào thời điểm thế kỷ XVIII đã đánh dấu bước quá độ từ sự chuyên chế của Càn Long sang nền chính trị tương đối khoan hòa của Gia Khánh vào đầu thế kỷ XIX, giữa triều đình và sĩ nhân đã xuất hiện mối quan hệ đối kháng mới. Sĩ nhân dùng lại phương thức "Thanh nghị" để khẳng định lại đặc quyền của mình, hy vọng triều đình có thể lắng nghe những lời khuyên chân thành của họ. Truyền thống "Thanh nghị" đã có từ đời Hán, đã từng thịnh hành trong những thành viên của đảng Đông Lâm[2]. Sự phê bình của quan lại cấp thấp trong suốt thế kỷ XIX từng bước có xu hướng cấp tiến, kéo dài cho đến tận khi nhà Thanh và đế chế quân chủ Trung Quốc bị tận diệt vào đầu thế kỷ XX.

---

[1] *Xem David S. Nivison, "Ho-shen and his Accusers: Ideology and Political Behavior in the 18th Century" (Hòa Thân và kình địch: hình thái ý thức và*

tập quán chính trị ở thế kỷ XVIII), David S. Nivison & Arthur F. Wright (chủ biên), Confucianism in Action (Nho gia trong hành động), Stanford University Press, 1969, tr. 209-243; Susan Mannjones, "Scholasticism and Politics in Late 18th Century China" (Kinh học và chính trị Trung Quốc cuối thế kỷ XVIII), Ch'ing-shih wen-t'i (Late Imperial China) (Vấn đề Thanh sử, Lời nói đầu), 3, 4 (1975), tr. 28-49.

Chương này có một phần nội dung được lấy từ Anne Cheng, "Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIXe siècle en Chine: la résurgence de la controverse jinwen / guwen sous les Qing" (Truyền thống kinh học và tư tưởng cải cách của Trung Quốc cuối thế kỷ XIX: lại nổi lên cuộc tranh luận về kim văn), Études chinoises (Nghiên cứu Hán học), 14, 2 (1995), tr. 7-42.

[2] "Thanh nghị" đời Hán, xem chú thích số 64 chương 20 sách này.

Sự phục hiện của "kim văn" trong bước ngoặt thế kỷ XVIII-XIX

Chúng ta đã thấy sự thay đổi về mặt tư tưởng chưa từng có trước đó xảy ra trong xã hội Trung Quốc từ cuối đời Minh, tinh thần phê phán mới xuất hiện, chủ trương trở về với Hán học - thứ được coi là thang thuốc giải độc, còn Tống học bị sỉ nhục trước bàn dân thiên hạ. Cái mà Kinh học thế kỷ XVIII nỗ lực phục hưng, chính là truyền thống giải thích kinh điển "cổ văn" Tây Hán được đề xướng từ đời Đường. Thế nhưng, trong bước ngoặt thế kỷ XVIII-thế kỷ XIX, một số cộng đồng sĩ nhân Giang Nam mà đặc biệt là cộng đồng sĩ nhân Thường Châu (nay là Giang Tô) lại hy vọng trở về truyền thống "kim văn" của Đổng Trọng Thư thời Đông Hán[3]. "Khảo chứng" học sử học và lý tính hóa do đó trở nên hưng thịnh, hy vọng tiếp nạp lại vào kinh điển những giá trị văn bản hàm chứa chân lý vĩnh hằng.

---

[3] Về cộng đồng sĩ nhân Giang Nam, xem chú thích 66 chương 21 sách này. Học phái Thường Châu, xem Benjamin A. Elman, Classicism, Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China (Kinh học, chính trị và tôn giáo

- Nghiên cứu về học phái kim văn Thường Châu giai đoạn vãn kỳ đế quốc Trung Hoa), Berkeley, University of California Press, 1990. Về cuộc tranh luận giữa kim văn và cổ văn, xem chương 12 sách này "Tranh luận về kinh văn".

Sự phục hưng của truyền thống "kim văn" đã từng bị lãng quên, lấy *Xuân Thu* - đã từng là chủ đề trong "Cuộc tranh luận giữa kim văn và cổ văn" đời Lưỡng Hán - làm tiêu điểm. *Xuân Thu* có vị trí song trùng: kinh điển và thư tịch sử học, là điểm hội tụ của truyền

thống kinh văn và sự tham dự của chính trị. Ngay từ thời kỳ Lưỡng Hán, nó đã gắn bó trực tiếp với chủ đề mang tính chính thống của vương triều: một số quan điểm không hoàn toàn đáng tin cậy cho rằng Khổng Tử với tư cách là bậc tiên tri có khả năng dự kiến và một bậc "tố vương" [vua không ngai], trong khi biên soạn *Xuân Thu* đã dự kiến rằng gia tộc họ Lưu sẽ sáng lập ra vương triều Hán, từ đó chế định ra ký hiệu nội hàm của tiêu chuẩn chính trị luân lý, vừa hướng đến người đương thời, lại cũng miêu tả một thế giới lý tưởng trong tương lai[4].

---

[4] *Về ngụy kinh triều Hán, xem chương 12 sách này, chú thích 40 và 41.*

Sĩ nhân Thường Châu một lần nữa đặt lại *Xuân Thu* vào bối cảnh tổng thể của "Hán học" để khảo sát, tinh thần cách tân phục hưng "kim văn" mà họ phát động là một điều đặc biệt đáng chú ý. Thường Châu trong những năm 1620 là trung tâm của cuộc phản chuyên quyền của bè đảng hoạn quan. Khu vực này là cái nôi của truyền thống lý giải kinh điển mang màu sắc chính trị, từ cuộc phản chuyên chế hủ bại của đảng Đông Lâm cuối đời Minh cho đến cuộc đấu tranh chống lại nhà người Mãn Châu vào đầu đời Thanh. Sau đời Càn Long, trong tương quan so sánh với người Mãn, người Hán từng bước có được những chức vị trọng yếu trong bộ máy hành chính, sĩ nhân bắt đầu nhận thức về những giới hạn của văn bản "Hán học" và ngữ văn học khảo cứu, sự cần thiết của việc tham gia vào xã hội một cách năng động hơn nhằm giải quyết hàng loạt những vấn đề chính trị xã hội đương thời. Ngoài khảo chứng học thuần túy, các học phái mang màu sắc dân tộc chủ nghĩa và cách tân rõ nét hơn ở thế kỷ XIX cũng đều viện dẫn đến vương triều Hán - một vương triều đã xác lập nên thân phận của người Hán trước khi bị "man di" xâm phạm, mục đích trước hết là nhằm vào triều đình chuyên chế Mãn Thanh, và sau nữa là nhằm chĩa vào chủ nghĩa đế quốc bá quyền phương Tây. Cuộc tranh luận chính trị lấy tranh luận học thuật làm biểu tượng chỉ là sự nối dài của một hiện tượng trường tồn trong suốt chiều dài lịch sử của Trung Quốc: kinh điển tham khảo bắt buộc và nền tảng khoa cử, các kinh sách và văn bản được chọn làm đại diện cho thể chế và hình thái ý thức trung ương.

Trang Tồn Dữ (1719-1788), người cùng thời với Đái Chấn, đã từng là Tả Thị lang bộ Lễ của vua Càn Long, do bất mãn với sự hủ bại của Hòa Thân lúc đương thời, ông bắt đầu nghiên cứu *Công Dương* học Đông Hán[5]. *Xuân Thu chính từ* của Trang Tồn Dữ có thể coi là đại diện cho phong trào phục hưng "kim văn" đời Thanh. Trái

ngược với truyền thống lý giải kinh điển coi *Xuân Thu* là "cổ văn" ghi chép lịch sử của tiền nhân, Trang Tồn Dữ trong *Công Dương* đã tìm ra những bằng cứ tư tưởng, cho rằng *Công Dương* hàm chứa "vi ngôn đại nghĩa" [lời ít nhưng hàm nghĩa sâu sắc]. Trang Tồn Dữ đặc biệt nhận thấy sự vẫy gọi của việc "thác cổ cải chế" [cải cách theo tinh thần đề cao thời cổ], hy vọng thông qua việc khảo sát đối với những tác phẩm kinh điển quyền uy để chứng nghiệm cho thực tiễn chính trị, hoặc thần thánh hóa nó. Song, cùng với thời gian, mọi người đều nhận thấy trọng tâm của ông dần dần đi từ "thác cổ" trở thành "cải chế". Phương hướng tư tưởng thay đổi một cách triệt để, từ hồi tưởng quá khứ trở thành dự báo tương lai.

---

[5] Bình luận Công Dương trong Xuân Thu, xem chú thích 36-39 chương 12 sách này.

Sự giải thích *Xuân Thu* của Trang Tồn Dữ đã đại diện cho bước quá độ từ học thuật truyền thống sang Nho học duy ý chí hóa, cháu ngoại của ông là Lưu Phùng Lộc (1776-1829) đã gia nhập vào tọa độ tranh luận và chính trị. Những tọa độ này từ đó gắn bó không thể tách lìa với truyền thống "kim văn", cho đến mãi cuối thế kỷ XIX. Lưu Phùng Lộc không chỉ thực hiện học thuyết Kinh học và khảo cứ học của ông ở những địa phương như Thường Châu mà quan trọng hơn, ông còn là người đầu tiên mở rộng nó ra bộ Lễ của triều đình nơi ông nhậm chức. Lý tưởng "thông kinh trí dụng" (通經致用 - thông kinh điển để áp dụng vào cuộc sống) của ông khiến cho người ta nghĩ đến lý tưởng của sĩ đại phu đầu đời Thanh, hy vọng có thể gắn kết Kinh học và cai trị thiên hạ đương thời lại với nhau[6], mở ra con đường mượn việc nghiên cứu *Công Dương* để canh tân chính trị.

Vai trò then chốt của Lưu Phùng Lộc là từ góc độ Kinh học nghiêm cẩn khẳng định chủ nghĩa thực tiễn của Trang Tồn Dữ do được gợi dẫn từ *Công Dương*. Lưu Phùng Lộc chủ yếu bằng con đường khảo cứ học và sử học để tập trung dẫn nhập lại tranh luận đời Hán. Ông cho rằng, với tư cách là truyền thống văn bản làm bệ đỡ cho Đạo học, bất luận là Lý học Tống Minh hay "Hán học" đời Thanh, đều lấy kinh điển tự xưng là "cổ văn" làm nền tảng. Nhưng những kinh điển cổ văn đó trên thực tế lại là do người quản lý tàng thư là Lưu Hâm (32 Tr.CN?-23) tạo tác nên, mục đích là nhằm khẳng định tính hợp pháp của chính quyền Vương Mãng (9-23) - một vương triều thoán đoạt ngôi vị từ tay nhà Hán[7]. Do vậy thà rằng tham khảo chú giải *Công Dương* truyện trong *Xuân Thu* của Hà

Hưu (129-182) đời Tây Hán, đây là một di sản duy nhất chưa bị sửa đổi trong truyền thống văn bản Đông Hán[8].

Lưu Phùng Lộc do đó đã gieo hạt giống nghi ngờ cội nguồn của "cổ văn", vậy nên việc trở về với thời điểm trước khi Lưu Hâm sửa đổi kinh điển nhằm tận trung với Vương Mãng đã trở thành xu thế tất yếu. Suy luận của Lưu Phùng Lộc đã phát ra tín hiệu để thảo luận về Lưu Hâm, sau đó sẽ được Liêu Bình ở Quảng Châu đề cập lại, và đến những năm 1890 tiếp tục được Khang Hữu Vi đẩy lên cực điểm. Khi cách tân "kim văn" và chủ nghĩa cải cách ngày càng đầy nhuệ khí lại gặp gỡ với những quan niệm mới, thậm chí cả những quan niệm đến từ phương Tây, tranh luận giữa các học phái cũng trở nên kịch liệt hơn bao giờ hết.

---

[6] Thuyết này xuất phát từ học sinh của ông là Ngụy Nguyên. Lý tưởng của sĩ đại phu đầu đời Thanh, xem chú thích số 5 chương 21 sách này.

[7] Xem Lưu Phùng Lộc, Tả thị Xuân Thu khảo chứng, 1805, được đưa vào Hoàng Thanh kinh giải, quyển 1294-1295.

[8] Công Dương truyện do Hà Hưu chú giải mà Lưu Phùng Lộc xem như châu báu, là một bộ trước tác truyền thống "kim văn" duy nhất được đưa vào kinh điển đại toàn san hành vào đời Đường. Về Hà Hưu, xem Anne Cheng, Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques (Nghiên cứu Nho học đời Hán: sự hình thành của một truyền thống chú giải kinh điển), Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1985.

"Kim văn" và sự cách tân

Học phái kim văn đời Hán đại diện cho mô hình ban đầu của hình thái ý thức đế quốc lấy giải thích kinh điển làm nền tảng trong lịch sử Trung Quốc, tương ứng với bước quá độ từ cấu trúc chư hầu sang vương quốc tập quyền trung ương. Điều mâu thuẫn là, ngót 2.000 năm sau, để thúc đẩy tinh thần cải cách một cách triệt để, lại cũng chính là hình thức Nho học này được tôn sùng. Trong thời kỳ này, đối mặt với một kiểu bố cục cấu trúc khác của thế giới, người Trung Quốc buộc phải thừa nhận rằng: quốc gia của họ vừa không phải là cả thế giới, cũng không phải là trung tâm của thế giới, mà chỉ là một dân tộc, giống như bao nhiêu dân tộc khác hình thành từ cuối thời kỳ chế độ quý tộc cũ của châu Âu. Niềm tin của họ đối với quyền lực vô hạn của vương triều Thanh, bắt đầu từ giữa thế kỷ XIX, cũng bị đe dọa bởi sự gây hấn và tính ưu việt của quân sự phương Tây. Quả thực, xu thế nghiêm trọng của

hiện thực cũng có thể lý giải phần nào cho việc truyền thống *Công Dương* của phái bảo thủ ở thế kỷ XVIII vì sao lại có thể biến đổi thành ngôn luận chính trị canh tân của thế kỷ XIX. Thế nhưng, sự thay đổi này trước hết được tiến hành bằng phương thức biến đổi ngầm, bắt đầu từ quan điểm về nền tảng của trật tự đế chế, tính hợp lý của đế chế, đặc biệt là quyền uy của kinh điển[9].

---

[9] Thomas A. Metzger cho rằng, khái niệm quyền lực của triều Thanh thể hiện bằng mô hình tam giác: "quyền lực của vua bị đặt ngang hàng cùng vai trò quân tử với tư cách là đại diện cho luân lý, quyền uy của kinh điển ở bên trên cả hai chức năng này", xem Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture (Thoát khỏi khủng hoảng: Tân Nho học và sự vận động của văn hóa chính trị Trung Quốc), New York, Columbia University Press, 1977, tr. 179.

Trước hết là hình tượng của Khổng Tử, với tư cách là tiêu chuẩn trung tâm của quyền uy thư tịch, hình tượng này đã có một sự thay đổi rất lớn. Khổng Tử thông qua Lục kinh, đặc biệt là *Xuân Thu*, xác định nên nguyên tắc quyền uy của chính trị, nhưng cũng vì thế mà đưa đến hàng loạt những phản bác chĩa mũi nhọn về phía ông. Từ một nhà đạo đức trong mắt các nhà Lý học đời Tống, Khổng Tử biến thành một tác giả biên niên sử trong mắt những nhà khảo cứ học và sử học cuối thế kỷ XVIII. Do đó, khi Lưu Phùng Lộc đặt lại Khổng Tử vào tọa độ bậc thánh nhân tiên tri và bậc "tố vương" [vua không ngai] đời Tây Hán, hình tượng này đã được lý giải thành: "Trời không muốn Khổng Tử cứu cái loạn của Đông Chu mà khiến ông lấy *Xuân Thu* để cứu cái loạn cho vạn thế"[10].

Lưu Phùng Lộc đã truyền sắc thái tiên tri vào cuộc đời Khổng Tử cũng như những thông tin mà ông truyền đạt, hy vọng lấy khái niệm truyền thống để tái cấu trúc một hệ thống quy phạm chính trị mới, đồng thời lấy kinh học "kim văn" đời Hán và những khái niệm vũ trụ có liên quan của những loại ngụy tác như chiêm bốc, dự ngôn làm tham khảo. Đổng Trọng Thư - bậc chưởng môn của học phái *Công Dương* đời Đông Hán cho rằng, kết thúc của *Xuân Thu* có nhắc đến chuyện săn kỳ lân, ấy chính là biểu tượng cho việc Khổng Tử trước khi qua đời đã biết được Thiên mệnh:

> Nhan Uyên chết, Đức Khổng Tử nói: "Trời hại ta!" Tử Lộ chết, Đức Khổng Tử nói: "Trời đoạn tuyệt ta!" [Người nước Lỗ] săn được kỳ lân ở cánh đồng phía Tây, Đức Khổng Tử nói: "Đạo ta cùng rồi, Đạo ta cùng rồi!" **(Tùy bản tiêu tức)**[11]

---

[10] Xuân Thu luận, xem Lưu Lễ bộ tập, 3, bản năm 1827, Tờ 20a (Xuân Thu Công Dương kinh Hà thị thích lệ, quyển 8 "Công chung thủy lệ đệ nhị thập").

[11] Xuân Thu phồn lộ 9, Tân biên Chư Tử tập thành tùng thư, Bắc Kinh Trung Hoa thư cục, 1992, tr. 137. Về chuyện săn được kỳ lân, xem Xuân Thu Công Dương truyện - Kinh viết: "Năm thứ mười bốn, mùa xuân, đi săn phía Tây bắt được con lân". Truyện viết: "Tại sao ghi lại? Là ghi sự khác thường vậy. Sao lại khác thường? Không phải là thú của Trung Quốc vậy. Nhưng ai đi săn? Người kiếm củi vậy. Người kiếm củi thân phận thấp hèn, sao lại gọi là đi săn? Làm lớn chuyện vậy. Tại sao lại làm lớn chuyện? Vì bắt được lân nên làm lớn chuyện. Tại sao bắt được lân lại làm lớn chuyện lên? Vì lân là thú có nhân, có bậc vương giả thì nó xuất hiện, không có bậc vương giả thì nó không xuất hiện. Có người đến nói: Có con như nai nhưng có sừng. Khổng Tử nói: 'Sao lại đến làm gì? Sao lại đến làm gì!' Lấy tay áo lau mặt, khóc nước mắt ướt cả áo. Luận ngữ, XI (Tiên tiến), 8".

Bậc vua không ngại Khổng Tử, gặp buổi thiên hạ rối ren, suy bại; đã được Trời cao lựa chọn, trao cho Thiên mệnh để xây dựng một thể chế mới cho đời sau. Trọng tâm ở đây hoàn toàn đặt ở phương diện thể chế lý tưởng của Khổng Tử, tức "ngoại vương", đối lập với "nội thánh" mà từ đời Tống đến cuối đời Minh vẫn nhấn mạnh[12]. Đặt Khổng Tử làm quân vương lý tưởng, chính là đặt sự tham dự tích cực của "quân tử" đối với "kinh thế" lên cấp độ thứ nhất, sĩ nhân phái cách tân cuối thế kỷ XIX lý giải đó là ý thức hiện đại - ý thức "tham dự" của người trí thức.

So với quá khứ, vấn đề đương thời đã đi xa đến: vũ trụ luận của đời Hán làm thế nào để có thể dung hòa với khái niệm chính trị kiểu nghị viện của phương Tây? Chỉ trong khoảng 25 năm sau thế kỷ XIX, thuyết hoài nghi mới bắt đầu chiếm thế thượng phong: "không chỉ hoài nghi chức năng hữu hiệu của trật tự thể chế mà còn hoài nghi cả tính hợp pháp của đạo đức"[13]. Căn cứ của vũ trụ luận quân vương lẫn lộn giữa xã hội và trật tự tôn giáo, trong đó Thiên tử được coi là tâm trục của thế giới đồng thời nắm giữ toàn quyền - cũng bị hoài nghi bởi hình thức nghị viện mới.

---

[12] Về hai chiều kích này, xem chương 2 sách này, phần "Quân [vua] là quân tử"; chú thích số 34 chương 12; chú thích số 13 chương 17.

[13] Trương Hạo (Chang Hao), Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911 (Trí thức Trung Quốc trong khủng hoảng: tìm kiếm trật tự và ý nghĩa, 1890-1911), sđd, Berkeley, University of California Press, 1987, tr. 5.

"Kim văn" và Pháp gia

Một phương diện quan trọng khác của kim văn cuối đời Thanh, đó là phát hiện lại lý thuyết tổng hợp Lễ-Pháp của học phái *Công Dương* đời Đông Hán. Lễ là thứ duy nhất có thể đối chọi lại với Pháp vốn có tầm phổ quát. Phái "*Công Dương*" thừa nhận Pháp gia đã đóng một vai trò quyết định trong hình thái ý thức của đế chế Hán thời kỳ đầu, đồng thời gắn kết Pháp và *Xuân Thu* lại với nhau. Họ cho rằng Khổng Tử, để đưa ra những lời bình luận đánh giá đạo đức đối với những nhân vật và hiện tượng có liên quan, tức "bao biếm" [khen chê], nên trong Lục kinh đã có dụng ý sử dụng những thuật ngữ và văn thể khác nhau một cách tinh tế. Như vậy, văn tự hàm ẩn những thông tin đạo đức, có thể được đọc theo kiểu giải mã để lý giải nó, có thể dựa vào tiền lệ để "phán quyết".

Lưu Phùng Lộc khi nhậm chức trong Bộ Lễ đã từng mời hai vị môn sinh đắc ý của ông là Cung Tự Trân (1792-1841) và Ngụy Nguyên (1794-1856) cùng đọc *Công Dương*. Cách tân "kim văn" từ một địa phương hạn hẹp là Thường Châu đã đi ra bên ngoài và tạo nên ảnh hưởng mạnh mẽ trong phạm vi toàn quốc. Cung Tự Trân, cháu ngoại của đại gia khảo cứ học Đoàn Ngọc Tài (Đoàn là đệ tử của Đái Chấn), là một nhà thơ, nhà tản văn nổi tiếng, trước tác có *Xuân Thu quyết sự tỷ*. Mặc dù tên sách khiến người ta nghĩ đến *Xuân Thu* quyết ngục được coi là trước tác của Đổng Trọng Thư, nhưng *Xuân Thu quyết sự tỷ* có sự so sánh rõ nét hơn giữa những quy phạm được diễn dịch ra từ trong *Xuân Thu* với Thanh quy trong đời Thanh, đặc biệt là trong các chiếu thư của triều đình[14]. *Xuân Thu quyết sự tỷ* có mục đích nhằm xác định sự liên quan giữa hàng loạt những trường hợp xử án đầy trí tuệ thời cổ đại và hiện đại có cùng tính chất. Cũng như Lưu Phùng Lộc, Cung Tự Trân nhấn mạnh mối liên hệ trực tiếp giữa Lễ và Pháp:

> Có người hỏi rằng: Dùng lễ, dùng hình, hướng nào hơn? Trả lời rằng: Hình thư là để làm ra lễ nghĩa. Ra lễ lại vào hình, không thể có trung lập được.[15]

Theo quan điểm của những người theo thuyết "kim văn" thì, Pháp dùng để trừng phạt, kết nối với Lễ chế trong cùng một mục tiêu: bảo lưu được giá trị mang tính nhân văn trong sự tiến triển của lịch sử và đổi thay của phong tục. Cung Tự Trân cho rằng, Khổng Tử viết *Xuân Thu* chính là nhằm từ nền tảng của mối quan hệ xã hội đẳng cấp mà xây dựng một hệ thống quan điểm đạo đức Nho gia có thể thích ứng với sự thay đổi của thời đại. Khái niệm trung tâm trong truyền thống lý giải kinh điển của *Công Dương* - Quyền (權 - thích ứng thời cuộc) ở đây được đưa ra bàn luận lại, Quyền là sự tổng hợp của luân lý Nho gia và thể chế Pháp gia, Lễ và Pháp, Kinh và Sử[16].

[14] *Jérôme Bourgon, Shen Jiaben et le Droit chinois à la fin des Qing (Thẩm Gia Bản và pháp luật Trung Quốc cuối đời Thanh), luận án TS chưa xuất bản, Paris, École des hautes Études en Sciences sociales, 1994, tr. 498. Truyền thống giải thích kinh điển Công Dương sẽ trở thành hứng thú mới của "các nhà Pháp học" nửa sau thế kỷ XIX. Về "Đổng Trọng Thư quyết ngục", xem chú thích số 37 chương 12 sách này.*

[15] *Cung Tự Trân toàn tập, Nxb. Nhân dân Thượng Hải, 1975, Tr. 233.*

[16] *Xem chú thích số 38 chương 12 sách này.*

Sự liên hợp này giữa Kinh học Nho gia với thực tiễn Pháp gia, trong cả thế kỷ XIX, sẽ được phát huy bởi những sĩ nhân và quan viên có tinh thần đổi mới. Vì thời cuộc bức bách, họ đã nhận thức ra rằng phương thuốc truyền thống không thể nào giải quyết được những vấn đề cấp bách đương thời: bất luận là sự tăng trưởng dân số, sự hủ bại của bộ máy quan lại, sự phản loạn trong nội bộ hay sự xâm lược từ bên ngoài. Hình thái ý thức và chiều kích chính trị của "kim văn" cuối cùng đã đưa mối bận tâm lo lắng thực tế của sĩ đại phu, người chấp pháp [thẩm phán] và các nhà Pháp học thống nhất về một mối. Từ thế kỷ XVIII, họ đã bắt đầu lo nghĩ về sự tăng vọt của các loại điều luật và sự cản trở vận hành của bộ máy tư pháp hành chính, thông qua sự tái nhận thức đối với "kinh thế" (經世), họ hy vọng trở về với những nguyên tắc phổ biến hơn.

Ngụy Nguyên ngoài nghiên cứu Thi, Thư ra, còn nổi tiếng nhờ tìm hiểu các vấn đề thực tiễn khác, như phòng vệ trên biển, thu thuế, lũng đoạn muối và công trình thủy lợi, đến nỗi bị một số học giả dán cho nhãn mác Pháp gia. Năm 1827, công trình *Hoàng triều kinh thế văn biên* của ông được san hành và xuất bản lần đầu, gây ảnh hưởng sâu rộng đối với tầng lớp sĩ nhân đương thời[17]. Giống như bậc sư huynh đồng môn là Cung Tự Trân, Ngụy Nguyên cho rằng, sự thay đổi của xã hội đã không thể nào tránh khỏi, cách tân thể chế trở thành xu thế tất yếu:

> Thời Tam đại trở về trước, trời không giống như trời hiện nay, đất không giống như đất hiện nay, người không giống như người hiện nay, vật không giống như vật hiện nay [...]. Tống Nho chuyên nói về Tam đại, nhưng các phép tỉnh điền, phong kiến, tuyển cử thời Tam đại không thể khôi phục được nữa, chỉ luống khiến cho lũ công lợi lấy viển vông để làm hại Nho thuật. Người quân tử làm chính trị, không có cái tâm thời Tam đại về trước thì ắt là tầm

thường, không biết cái tình cái thế thời Tam đại về sau ắt là viển vông[18]. (**Mặc cô, Hạ, Trị thiên ngũ**)

---

[17] Hoàng triều kinh thế văn biên là văn tập thảo luận về các vấn đề thực tiễn trong quản lý chính trị (cai trị, xã hội và cấu trúc chính trị, thu thuế, phòng bị quân sự, nông nghiệp...) của các sĩ đại phu triều Thanh, do Ngụy Nguyên và Hạ Trường Linh (1785-1848) chủ biên, tham khảo từ mô hình của công trình Minh đại kinh thế văn biên. Thanh kinh thế văn biên, 3 quyển, Bắc Kinh Trung Hoa thư cục, tái bản năm 1992. Xem Benjamin A. Elman, "The Relevance of Sung Learning in the Late Ch'ing: Wei Yuan and the Huang-ch'ao ching-shih wen-pien" (Tính thực dụng của Tống học thời văn Thanh: Ngụy Nguyên và Hoàng triều kinh thế văn biên), Late Imperial China (Trung Quốc giai đoạn văn kỳ đế chế), 9, 2 (1988), tr. 56-85.

[18] Ngụy Nguyên tập, Bắc Kinh Trung Hoa thư cục, 1976, quyển 1, tr. 47-49. Tam Đại - ba đời viễn cổ là: Hạ, Thương, Chu.

Trừ bỏ toàn bộ yếu chỉ tôn xưng kinh điển hàm chứa những chân lý vĩnh hằng, khẳng định sự biến đổi không ngừng của vạn vật, cách tân "kim văn" đã gắn kết với "kinh thế", hoài nghi bản thân khái niệm kinh điển. Một khi đã có thể nghi ngờ truyền thống kinh điển thì có thể nghi ngờ tất cả, vậy thì, sao lại không thể nghi ngờ vương chế?

Xem trọng lại vấn đề chính trị, đối với đa số sĩ đại phu đã là hiển nhiên, nhưng họ - điểm này cần phải chỉ rõ - chưa hề động chạm đến tính hợp pháp của chính quyền nhà Thanh, chỉ là nêu lại một số mệnh đề Pháp gia, như vấn đề tính ích dụng của pháp luật và sự chấp hành nghiêm ngặt đối với nó. Tuy nhiên, tình thế trở nên mỗi lúc một cấp bách, đến nỗi buộc phải thúc đẩy sự cải cách thể chế từ tầng sâu của nó: tái cơ cấu khoa cử, căn cứ vào nhu cầu của thời cuộc để phát triển những ngành khoa học có liên quan đồng thời phế bỏ văn bát cổ, kéo gần khoảng cách giữa Hoàng đế với những sĩ nhân có ý thức can gián chính trị. Tất cả những yêu cầu trên đều sẽ được phái cách tân sau này nêu ra một lần nữa.

Lần đầu tiên công khai giao chiến với cường quyền ngoại lai

Những môn đệ của Lưu Phùng Lộc dùng lý luận của học phái Thường Châu để phê bình thể chế hiện hành, hy vọng qua đó truyền bá tư tưởng cách tân tiệm tiến. Thế nhưng, thứ tinh thần vẫn nương dựa vào thư tịch kinh điển đó đến nửa sau thế kỷ XIX đã biểu hiện ra xu hướng cực đoan vào thời điểm mà các nước

phương Tây xuất phát từ dã tâm xâm lược và nguyện vọng bảo vệ cho sứ mệnh truyền giáo của các tín đồ Cơ Đốc đã biến sự tiếp xúc với Trung Quốc thành mối quan hệ phân tranh lợi hại[19]. Cung Tự Trân mất vào năm 1841, đương lúc cuộc Chiến tranh nha phiến lần thứ nhất đã kéo dài được một năm ròng. Năm 1842, Chiến tranh nha phiến kết thúc bằng việc ký kết Hòa ước Nam Kinh cho phép cường quyền phương Tây có hàng loạt đặc quyền trên lãnh thổ Trung Quốc, đặc biệt là mở "cảng khẩu thông thương". Thời điểm ấy, Ngụy Nguyên vừa hoàn thành Hải quốc đồ chí, kiến nghị dùng sách lược cổ "dĩ Di chế Di" [lấy mọi rợ khống chế mọi rợ], dùng vũ khí của người Tây để chống lại người Tây. Cuốn sách này không chỉ được coi trọng một cách phổ biến ở Trung Quốc mà ở Nhật Bản cũng được lưu truyền rộng rãi, rất có thể đã ảnh hưởng ít nhiều tới công cuộc Duy tân Minh Trị của Nhật Bản[20]. Ngụy Nguyên mất năm 1856, tức là ba năm sau khi quân Thái Bình xây dựng "Thiên Quốc" của họ ở Nam Kinh, cuộc Chiến tranh nha phiến lần thứ hai chống lại Anh, Pháp cũng bắt đầu vào năm đó.

---

[19] Ảnh hưởng và sự tiếp nhận phương Tây của Trung Quốc nửa sau thế kỷ XIX, xem Đặng Tự Vũ (Teng Ssu-yü), John K. Fairbank, China's Response to the West: A Documentary Survey (18391923) (Sự hồi ứng của Trung Quốc đối với phương Tây: tổng quan thư tịch giai đoạn 1839-1923), Harvard University Press, 1954; Paul A. Cohen, China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870 (Trung Quốc và Thiên Chúa giáo: phong trào truyền giáo và sự lên cao của tư tưởng bài ngoại ở Trung Quốc giai đoạn 1860-1870), Harvard University Press, 1963; Lưu Quảng Kinh (Liu Kwang-ching), "19th Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West" (Trung Quốc thế kỷ XIX: sự tan rã của chế độ cũ và sự đối đầu với phương Tây), in trong: Hà Bỉnh Đệ (Ho Pingti) & Trâu Đảng (Tsou Tang) (chủ biên), China in Crisis, t. I: China's Heritage and the Communist Policital System (Trung Quốc trong khủng hoảng, quyển I: Di sản Trung Quốc và hệ thống chính trị cộng sản), University of Chicago Press, 1968, tr. 93-178; Uông Nhất Câu (Y. C. Wang), Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949 (Phần tử trí thức Trung Quốc và phương Tây: 1872-1949), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1966; Trần Chí Nhượng (Jerome Ch'en), China and the West: Society and Culture, 1815-1937 (1815-1937: Trung Quốc và phương Tây: xã hội và văn hóa), London, Hutchinson, 1979.

[20] Jane Kate Leonard, Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World (Ngụy Nguyên và công cuộc tái thám hiểm thế giới biển của Trung Quốc), Harvard University Press. Ngoài ra còn có Peter Mitchell, "The Limits of Reformism: Wei Yüan's Reaction to Western Intrusion" (Những giới hạn của phái Cải cách: phản ứng của Ngụy Nguyên đối với sự xâm nhập của phương Tây), Modern Asian Studies, 6 (1972). Một tiêu chí rõ nét cho thấy kiến văn hạn hẹp của Hoàng đế nhà Thanh đương thời, đó là: Hải quốc đồ chí trong một thời gian dài vẫn là một trong những thư tịch hiếm hoi để người Trung Quốc tìm hiểu thông tin về các nước phương Tây. Hải quốc đồ chí san

hành lần đầu năm 1844, được in lại có sửa đổi vào các năm 1847, 1852; đến 1854-1856 thì có bản dịch tiếng Nhật, song phải đến mãi năm 1858 mới được giới thiệu lên vua Hàm Phong nhà Thanh.

Từ năm 1850 trở đi, cuộc khởi nghĩa Thái Bình lấy danh nghĩa là "Bái Thượng đế giáo" [theo đạo tôn thờ Thượng đế], nổ ra ở Quảng Tây thuộc miền Nam Trung Quốc. Tín ngưỡng pha tạp này do Hồng Tú Toàn (1814-1864)[21] thành lập, có thu nạp những yếu tố của Cơ Đốc giáo. Năm 1851, Hồng Tú Toàn tự xưng là Thiên vương của "Thái Bình thiên quốc". Từ "Thái Bình" từng xuất hiện nhiều lần trong thư tịch Tiên Tần, cũng là mục tiêu của hàng loạt những lý thuyết mà các sĩ nhân của phái cách tân như Khang Hữu Vi hướng tới[22]. Xét từ nhiều góc độ, chủ nghĩa bình đẳng chuyên chế của quân Thái Bình khiến người ta nghĩ đến bạo loạn của quân Khăn vàng một nghìn năm trước - cũng đề xướng "Thái Bình" đồng thời khiến cho nhà Hán phải diệt vong*. Hồng Tú Toàn đã hình dung "Thái Bình thiên quốc" trở thành một vương triều thế tập. Năm 1864, cùng với việc đô thành Nam Kinh bị vương triều Thanh đang hấp hối công phá, Thái Bình thiên quốc cũng đi đến diệt vong. Chiến tranh Thái Bình thiên quốc đã làm trỗi dậy một phong trào Đạo học nêu cao trật tự đạo đức Lý học, thúc đẩy công cuộc canh tân của phái Đồng Thành ở An Huy với đại diện tiêu biểu là Phương Đông Thụ (1772-1851)[23]. Phương Đông Thụ là người đề xướng Đạo học của nhà Tống vào đầu thế kỷ XIX, trong phần "Chính Hán học" thuộc công trình được biên soạn năm 1824 - *Hán học thương đoái* - ông đã chứng minh cho cái chết của Hán học: ông phê bình Hán học chỉ câu nệ ở phương pháp khảo cứ học, không thể tư duy sâu đối với các vấn đề đạo đức và tình thế nguy cấp của Trung Quốc.

---

[21] Chú ý, "Thượng đế" của quân Thái Bình không giống với "Thượng đế" của Trung Quốc thời đại Tiên Tần (xem chương 1 sách này). Xem Eugene P. Boardman, Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864 (Ảnh hưởng của Thiên Chúa giáo đối với lý tưởng của khởi nghĩa Thái Bình (1851-1864), Madison, University of Wisconsin Press, 1952; Vincent Y. C. Shih, The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influences (Lý tưởng Thái Bình - Nguồn cội, giải thích và ảnh hưởng), Seattle, University of Washington Press; Rudolf G. Wagner, Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion (Xem xét lại khái niệm Trời: vai trò của tôn giáo trong khởi nghĩa Thái Bình), Berkeley, University of California, 1982.

[22] Từ "thái bình" có xuất xứ từ một chương trong Lễ ký. Lễ vận, Hồng Tú Toàn dẫn lại trong Nguyên đạo giác thế huấn vào khoảng thời gian từ 1845-1846, nửa thế kỷ sau, Khang Hữu Vi lại nhắc lại nó, xem chú thích 34, 39 ở sau.

** Xem chương 12 sách này.*

[23] Xem William Theodore De Bary, The Trouble with Confucianism (Cảnh ngộ khó khăn của Nho gia), Harvard University Press, 1991, tr. 74 và tiếp theo.

Một hệ quả khác của chiến tranh Thái Bình là sự hưng khởi của phong trào hiện đại hóa, cũng là phong trào Tây hóa trong lĩnh vực khoa học và kỹ thuật được lý luận hóa bởi Phùng Quế Phân (1809-1874). Trong việc khu biệt giữa truyền thống Trung Quốc đáng được bảo lưu và kỹ thuật phương Tây, Phùng Quế Phân trên thực tế đã vay mượn khái niệm "thể" (體), "dụng" (用) của truyền thống: "Trung học vi thể, Tây học vi dụng" [lấy luân thường kinh sử Trung Quốc làm gốc, đồng thời ứng dụng khoa học kỹ thuật của phương Tây]. Câu danh ngôn này sẽ được Trương Chi Động (1837-1909) nhắc lại vào đêm trước của phong trào canh tân năm 1898.

Bắt đầu từ những năm 1860 trở đi, dấy lên một phong trào "tự cường" trong các đại thần của triều đình. Từ "tự cường" vốn xuất phát từ trong *Kinh Dịch*, phong trào "tự cường" lúc bấy giờ chỉ việc tiếp thu rộng rãi kỹ thuật châu Âu nhằm tăng cường sức mạnh quân sự và kinh tế. Chính là trong giai đoạn trễ tràng này, người ta mới nhận thức đến nguy hiểm trực tiếp đến từ bên ngoài của vương triều, cần phải dùng vũ khí phương Tây để đối phó phương Tây. Đồng thời, người Trung Quốc cũng nhận thức ra, Trung Quốc chỉ là một thực thể quốc gia, không còn là trung tâm văn minh đối lập với "Di" nữa. Cảm giác ưu việt truyền thống về văn hóa và chính trị đột nhiên mất hết, dân tộc Trung Hoa thực sự cảm thấy bị chấn động nặng nề. Quốc gia này vẫn là "Trung Quốc"[24] nhưng từ đó nó buộc phải hiểu ra rằng, nó đã không còn là Đông phương đại quốc ngày nào. Ý thức đó sở dĩ đến muộn như vậy là vì người Trung Quốc cần một thời gian rất dài mới cam tâm thừa nhận ưu thế khách quan của phương Tây, bất luận là trong lĩnh vực khoa học kỹ thuật hay trên phương diện điều tiết nhân tài và tài nguyên vật chất. Mà hệ thống chính trị của chính Trung Quốc từ cuối thế kỷ XVIII đã trên đà suy thoái, khủng hoảng Thái Bình thiên quốc càng làm bộc lộ ra rằng thể chế này đã "bệnh nhập cao hoang" [vô phương cứu chữa]. Theo quan điểm của một người quan sát như Vương Thao (1828-1897) thì nếu như sách lược quản lý của chính phủ không thích hợp, nền tảng của quốc gia đã bên bờ vực sụp đổ, trong tình huống đó, đi tiếp nhận kỹ thuật của nước ngoài hiển nhiên là không có chút tác dụng gì. Vương Thao đã từng hợp tác với nhà Hán học người Scotland James Legge (1815-1897) và đặc biệt bị hấp dẫn bởi thể chế chính trị của Anh quốc[25].

[24] *Cách gọi cổ xưa này vốn chỉ khu vực trung nguyên của Trung Quốc cổ đại, xem phần cuối của chương 1 sách này.*

[25] *Xem Paul A. Cohen, Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China (Giữa truyền thống và hiện đại: Vương Thao và công cuộc cải cách của Trung Quốc thời kỳ văn Thanh), Harvard University Press, 1974.*

Nghiêm Phục (1853-1921) cũng là một người sùng bái Anh quốc khi ông được tiếp nhận một nền giáo dục nhà trường về Anh văn và khoa học ở Thuyền Chính học đường tại Phúc Châu. Cuối những năm 1870, ông từng du học hai năm tại Học viện Hải quân Hoàng gia Greenwich London, chịu ảnh hưởng sâu sắc của tư tưởng triết học và chính trị Anh, đặc biệt là chủ nghĩa Darwin, cho rằng trong xã hội loài người, kẻ nào thích ứng được thì kẻ đó mới có thể sinh tồn. Đây cũng là tư tưởng chủ yếu trong hàng loạt bài viết của ông được đăng tải trong quãng thời gian từ 1895 đến 1898[26]. Trong phần giải nghĩa cho chú thích của bản dịch *Thiên diễn luận* (Evolution and Ethics) của Thomas Huxley được hoàn thành vào năm 1896, ông cũng thể hiện một quan niệm tương tự. Nghiêm Phục cho rằng, trong thế giới loài người, sự cạnh tranh sinh tồn vĩnh hằng trước hết thể hiện trong quần thể [cộng đồng], mà quần thể này trong bối cảnh hiện đại lại được thể hiện thành quốc gia-dân tộc. Để phiên dịch khái niệm này, Nghiêm Phục đã vay mượn thuật ngữ kinh điển Tiên Tần được *Tuân Tử* phát triển - đó là khái niệm "quần" (群), vốn chỉ một bầy đàn động vật. Bắt đầu từ Khổng Tử, "quần" đã được cấp cho hàm nghĩa tích cực, đối lập với khái niệm "đảng" (黨) trong các "tông phái" mang nghĩa xấu[27]. Vào thế kỷ XVIII-thế kỷ XIX, khi tinh thần Đông Lâm xuất hiện, từ quần được dùng để chỉ những cộng đồng hoặc đoàn thể có hoạt động yêu cầu, kêu gọi về chính trị.

[26] *Năm 1895 viết bốn bài, có bản dịch tiếng Anh, François Houang, Les Manifestes de Yen Fou (Tuyên ngôn của Nghiêm Phục), Paris, Fayard, 1977. Xem thêm James R. Pusey, China and Charles Darwin (Trung Quốc và Darwin), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983. Về Nghiêm Phục, xem Benjamin Schwartz, In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West (Tìm kiếm mạnh giàu: Nghiêm Phục và phương Tây), Harvard University Press, 1964.*

[27] *Xem Luận ngữ, XV (Vệ Linh Công), 22: "Quân tử căng nhi bất tranh, quần nhi bất đảng" (Quân tử nghiêm trang mà không tranh với ai, hợp quần với mọi người mà không bè đảng). Đảng theo nghĩa "tôn giáo", xem chú thích số 64 chương 20 sách này.*

Nghiêm Phục cho rằng, bất luận trong xã hội hay cộng đồng dân tộc, nếu mỗi một cá thể trong đó không đủ lớn mạnh, cộng đồng ấy sẽ không thể lớn mạnh. Nghiêm Phục kêu gọi người Trung Quốc phục sinh cả về thể chất, trí tuệ và đạo đức. Ông cho rằng người Trung Quốc lười biếng, vô cảm, giả dối, yếu đuối, thiếu lòng tự trọng. Ông hy vọng có thể kiến tạo nên những công dân có sức sống, có tinh thần trách nhiệm. Xét từ góc độ đó, tư tưởng Darwin của Nghiêm Phục đã đại diện cho một bộ phận quan trọng cấu thành tinh thần cách tân những năm 1890. Trong khoảng thời gian 1900-1910, ông đã xuất bản hàng loạt dịch phẩm với phong cách văn ngôn điển nhã kèm theo rất nhiều dịch chú, làm nên một cuộc hoán đổi vị trí đích thực trong giới Hán ngữ. Các công trình dịch của ông bao gồm: *Nghiên cứu xã hội học* (Quần học dị ngôn tức The Study of Sociology) của Herbert Spencer, *Của cải của các dân tộc* (Nguyên phú tức The Wealth of Nations) của Adam Smith, *Bàn về tự do* (Quần kỷ quyền giới luận tức On Liberty) của John Stuart Mill, Tinh thần Pháp luật (Pháp ý tức L'Esprit des lois) của Montesquieu.

Khang Hữu Vi (1858-1927) và đỉnh cao của công cuộc cách tân "kim văn"

Trong suốt nửa cuối thế kỷ XIX, cùng với sự giao lưu tư tưởng ngày càng gia tăng với phương Tây, đặc biệt là với các giáo sĩ truyền đạo Cơ Đốc, nhiều ý niệm mới bắt đầu được hình thành trong đó có quan niệm về chế độ nghị viện. Ngoài ra còn có các quan điểm về sự tham dự của dân chúng vào quyết sách chính trị thông qua báo chí và "dân thanh" (民清 - sự truyền bá quan điểm của công chúng, khiến người ta nghĩ đến "thanh nghị" [清議] truyền thống). Đồng thời, sĩ đại phu cũng dốc toàn lực để thắp lên tư tưởng cách tân của họ, soi chiếu đến tận mọi góc khuất của di sản văn hóa, rất nhiều phương diện của nó cho đến khi ấy vẫn bị che khuất bởi giáo điều đế chế. Giống như Vandermeersch đã nói, "Trong phái tiệm tiến đã có những cuộc tranh luận về Nho học. Một số người như Nghiêm Phục công kích nghiêm khắc Nho học, cho rằng Nho học là căn nguyên dẫn đến sự trưởng thành không lành mạnh của xã hội Trung Quốc, là thủ phạm đầu sỏ của việc khoanh tay đứng nhìn trước sự tấn công của chủ nghĩa đế quốc phương Tây và Nhật Bản. Một số người khác vẫn nương dựa vào Nho học, hoàn toàn không phải là họ không cảm nhận được sự cần thiết của cách tân, mà những người đó cho rằng truyền thống Trung Quốc đủ giàu có, đã bao hàm nguồn cội của tinh thần cách tân rồi"[28].

Nguyện vọng muốn động viên mọi nguồn lực nội bộ của truyền thống đặc biệt thể hiện ở trường hợp Khang Hữu Vi[29]. Khang Hữu Vi từng theo học tại Học Hải đường Quảng Châu do Nguyễn Nguyên sáng lập năm 1820[30], đã sớm hấp thụ tri thức một cách dồi dào trên nhiều lĩnh vực. Vì gần với Hồng Kông - thuộc địa của Anh, Khang Hữu Vi có cảm nhận trực tiếp đối với ảnh hưởng của phương Tây, đồng thời cũng tận mắt chứng kiến những điềm báo trước về cuộc chiến tranh Trung-Pháp giai đoạn 1884-1885. Ông có cá tính quyết liệt, trong lòng tràn đầy quyết tâm cứu vớt thế giới. Ngay từ khi còn rất trẻ, ông đã tự cho mình là hóa thân của Thánh nhân hoặc Bồ tát. Khang Hữu Vi là đại diện của phong trào canh tân Phật giáo Đại thừa cuối thời kỳ nhà Thanh, nhưng mâu thuẫn là, cái mà công cuộc canh tân này động đến chủ yếu lại là những phần tử trí thức của phái Cách tân đầy chất thế tục. Phật giáo đã được văn hóa Trung Quốc hấp thụ từ lâu, kỳ thực nó rất thích hợp để đọ sức với đạo đức của Cơ Đốc giáo, luận lý triết học của phương Tây[31]. Thế nhưng, xuất phát từ nỗi lo ngại đối với Đạo học Chu Hy lúc bấy giờ vẫn chiếm ưu thế chính thống, Khang Hữu Vi cũng lấy thư tịch cổ đại Trung Quốc làm điểm tựa để từ *Mạnh Tử* và Đổng Trọng Thư dẫn ra những khái niệm thế giới có *sinh khí*, tự nhiên hóa, vũ trụ hóa; lấy cái Khí nguyên khởi của vũ trụ và Thiên nhân hợp nhất làm tâm trục cho lý luận của mình.

---

28 "Une vision confucianiste moderne du bouddhisme: le nouveau cognitivisme de Xiong Shili" (Phật giáo quan trong Tân Nho gia hiện đại: Tân duy thức luận của Hùng Thập Lực), in trong Jean-Pierre Drège, De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié (Tặng Michel Soymié - Từ Đôn Hoàng đến Nhật Bản: Tập nghiên cứu Hán học và Phật học), Genève, Droz, 1996, tr. 301.

29 Một bài viết đặc biệt đáng tham khảo của Richard C. Howard, "K'ang Yu-wei (1858-1927): His Intellectual Background and Early Thought" (Bối cảnh tri thức và tư tưởng thời kỳ đầu của Khang Hữu Vi (1858-1927), in trong: Arthur F. Wright & Denis Twitchett (chủ biên), Confucian Personalities (Nhân cách Nho gia), Stanford University Press, 1962, tr. 294-316; La Vinh Bang (cháu ngoại của Khang Hữu Vi, Lo Jung-pang) biên dịch, K'ang Yu-wei, 1858-1927: A Biography and a Symposium (Khang Hữu Vi (1858 -1927) - truyện ký và các bài luận), Tucson, Universityof Arizona Press, 1967; Tiêu Công Quyền (Hsiao Kung-ch'üan), A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927 (Trung Quốc cận đại và Tân thế giới: phái Cải cách và nhà không tưởng chủ nghĩa Khang Hữu Vi (1858-1927)), Seattle, University of Washington Press, 1975.

30 Xem chú thích số 88 chương 21 sách này.

31 Xem Chan Sin-wai, Buddhism in Late Ch'ing Political Thought (Phật giáo trong tư tưởng chính trị vãn Thanh), Hong Kong, Chinese University Press,

1985. Cũng có thể tham khảo Holmes Welch, The Buddhist Revival In China (Bàn về lịch sử phục hưng Phật giáo của Trung Quốc), Harvard University Press, 1968; Gabriele Goldfuss, Vers un bouddhisme du XXe siècle. Yang Wenhui (1836-1911), réformateur laïque et imprimeur (Khuynh hướng của Phật giáo thế kỷ XX: nhà cải cách thế tục và nhà ấn kinh Dương Văn Hội (1836-1911), Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2001; Don A. Pittman), Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's (1890-1947) Reform (Phật giáo Trung Quốc cận đại: cải cách Thái hư (1890-1947)), Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.

Trong những thập kỷ cuối cùng của thế kỷ XIX, vấn đề triệt để soát xét lại toàn bộ truyền thống kinh điển nhằm nhanh chóng cứu vớt dân tộc đã hoàn toàn mất độc lập trở thành vấn đề cấp bách. Ý thức canh tân ngày càng cấp tiến của "kim văn" có thể tìm thấy dư âm trong trước tác của Khang Hữu Vi. Năm 1891, Khang Hữu Vi lập trường tại Quảng Châu, Lương Khải Siêu trở thành học trò của ông. Cùng năm đó, Khang Hữu Vi xuất bản công trình Tân học ngụy kinh khảo (Khảo về ngụy kinh của Tân học ở đây "Tân triều" chỉ thời kỳ thống trị của Vương Mãng từ 9 đến 23). Ông đã bài bác toàn bộ truyền thống "cổ văn", cho rằng "cổ văn" là sự trói buộc vĩnh hằng đối với tinh thần cách tân, là giáo điều làm xơ cứng và thui chột toàn bộ truyền thống tư tưởng của Trung Quốc:

> Mở đầu cho mối ngụy, làm loạn Thánh chế, là bắt đầu từ Lưu Hâm; ban hành Ngụy kinh [kinh giả], thoán đoạt truyền thống của Khổng Tử, hình thành từ Trịnh Huyền. Trải qua hai ngàn năm dằng dặc, kết tụ học vấn của vô vàn bậc sĩ đại phu, thâu gộp sự tôn nghiêm trong lễ nhạc chế độ của hai mươi vương triều, Ngụy kinh được phụng thờ như Thánh pháp, được tụng niệm và sùng tín, được duy trì và thi hành, kẻ làm trái sẽ bị coi là phi Thánh vô pháp, mà cũng không một ai dám làm trái, cũng không một ai dám nghi ngờ.[32]

Là một trí thức Trung Quốc phải đối mặt với sự thách thức của phương Tây, Khang Hữu Vi buộc phải tái nhận thức toàn bộ truyền thống văn hóa của mình, bắt đầu từ căn rễ của nó, tức là từ Khổng Tử - với tư cách là "hình tượng cha đẻ" [của truyền thống văn hóa Trung Quốc]. Trong công trình *Khổng Tử cải chế khảo* (Khảo về sự cải cách chế độ của Khổng Tử) san hành năm 1897 tại Thượng Hải, Khang Hữu Vi đã dốc hết sức lực của "kim văn" để biến Khổng Tử thành một nhà cải cách:

> Nhưng coi **Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Dịch** là điển cũ của tiên vương Chu Công; **Xuân Thu** là sách thư bố cáo, đó là thuyết của Lưu Hâm khởi sáng ra ngụy cổ văn. Lưu Hâm

muốn đoạt ngôi thánh của Khổng Tử mà sửa đổi thánh pháp, cho nên lấy Chu Công thay cho Khổng Tử. Trước đời Hán không có thuyết đó. Trước đời Hán đều biết Khổng Tử là bậc giáo chủ về cải cách chế độ, biết Khổng Tử là bậc Thánh vương thần minh.[33]

---

[32] Bài Tựa của Tân học ngụy kinh khảo, san hành năm 1891 tại Quảng Châu, năm 1894 bị triều đình điều tra và ra lệnh cấm. Trích dẫn trong sách này tham khảo từ bản của Trung Hoa thư cục, Bắc Kinh năm 1956, tr. 2. Hai "cái gai trong mắt" ở đây là chỉ Lưu Hâm (32 Tr.CN?-23) cai quản Thiên Lộc Các dưới thời trị vì của Vương Mãng và nhà Kinh học vĩ đại thời Tây Hán là Trịnh Huyền (127-200), xem các phần "Tranh luận về kinh văn" và "Đông Hán" trong chương 12 sách này.

[33] Khổng Tử cải chế khảo, Trung Hoa thư cục Bắc Kinh, 1958, tr. 243-244. Cũng giống như Tân học Ngụy kinh khảo, Khổng Tử cải chế khảo cũng được sự gợi dẫn sâu sắc từ Kim cổ học khảo của Liêu Bình (1852-1932). Khang Hữu Vi từng đọc được bản viết tay của Liêu Bình vào năm 1886, đây cũng chính là nguyên nhân dẫn đến việc ông bị nghi ngờ là đã thoán đoạt bản thảo viết tay của Liêu Bình. Về Liêu Bình, xem Joseph R. Levenson, "Liao P'ing and the Confucian Departure from History" (Liêu Bình và sự phân ly giữa Nho giáo với lịch sử), Arthur F. Wright & Denis Twitchett (chủ biên), Confucian Personalities (Nhân cách Nho gia), Stanford University Press, 1962, tr. 317-325.

Cho dù rất khó có thể dùng văn bản lịch sử để chứng minh, nhưng quyết tâm của Khang Hữu Vi thể hiện ở chỗ một lần nữa đặt toàn bộ truyền thống Trung Quốc lên Khổng Tử, làm mới bộ mặt của ông, khiến cho ông có thể sánh ngang với các biểu tượng tôn giáo vĩ đại khác như Phật Thích Ca, Chúa Giêsu hay Mahomet:

> Trời đã thương dân chúng thiên hạ nhiều gian khổ, Hắc đế bèn giáng tinh linh mà cứu hoạn nạn cho dân, làm thần minh, làm thánh vương, làm thầy cho muôn đời, làm người bảo hộ cho muôn dân, làm giáo chủ cho thiên hạ. Sinh ở đời loạn Khổng Tử bèn căn cứ vào đời loạn mà định phép tam thế, để lại tinh thần thái bình; lại nhân đất nước quê hương ngài [nước Lỗ] mà đặt ra nghĩa tam giới, chú ý đến đại nhất thống xa gần lớn nhỏ như một.[34]

Ở đây, Khang Hữu Vi đã từ góc độ Khổng giáo để tự do trích dẫn Ngụy kinh đời Hán, kêu gọi xu hướng phi lý tính mang tính dự báo của "kim văn". Khang Hữu Vi được sự gợi dẫn bởi mô hình đất nước lý tưởng của Thượng đế, cho rằng, nhân tính sẽ phát triển đến chung cục là giải phóng, động cơ đích thực của ông ở đây là nhằm đối chọi với ảnh hưởng của Cơ Đốc giáo. Tuyên xưng Khổng

Tử là bậc Thánh nhân và nhà cách tân vĩ đại nhất của mọi thời đại, dường như Khang Hữu Vi cũng thấy bóng dáng của bậc hiền nhân ở chính bản thân mình, đồng liêu đã gọi ông là "Martin Luther của Khổng giáo"[35]. Thế nhưng, điều không khỏi mâu thuẫn là, chủ nghĩa phổ biến của Tân Khổng giáo trên thực tế lại là trừ bỏ yếu tố Nho gia hóa của truyền thống.

Đối mặt nỗi nhục lớn vào năm 1895 khi Trung Quốc thất bại trước Nhật Bản, vào năm 1897, khi nước Đức chiếm lĩnh cảng Giao Châu, Khang Hữu Vi cuối cùng đã thuyết phục được vua Quang Tự bắt tay vào cách tân, thay đổi, đề xướng tư tưởng "kim văn". Trong "Bách nhật duy tân" (Cuộc đổi mới 100 ngày) từ ngày 12 tháng 6 đến ngày 20 tháng 9 năm 1898, Khang Hữu Vi và đồng liêu của ông, trong đó có Lương Khải Siêu, Đàm Tự Đồng, lần đầu tiên đã thành công trong việc đề nghị xây dựng chế độ lập hiến, hiển nhiên là mô phỏng công cuộc Duy tân Minh Trị của Nhật Bản[36]. Có lẽ chính vì cuộc cải cách này đã động đến gốc rễ chính trị cho nên phong trào Duy tân cuối cùng đã thất bại hoàn toàn: Từ Hy Thái hậu nhanh chóng lấy danh nghĩa ủng hộ phong trào Nghĩa Hòa Đoàn để nắm lại đại cục. Tổ chức Nghĩa Hòa Đoàn "phù Thanh diệt Tây" này cũng thảm bại dưới tay cường quyền phương Tây; Pháp, Anh, Đức và Nga từng bước xâm chiếm gần như toàn bộ khu vực ven biển của Trung Quốc.

---

[34] Khổng Tử cải chế khảo, tr. 1. Trong đoạn văn này, Khang Hữu Vi trích dẫn một đoạn ngụy kinh đời Hán, ngụy kinh kể rằng Khổng mẫu nằm mơ thấy "Hắc đế" rồi sinh ra Khổng Tử, tính thần bí đó đã khiến cho Khổng Tử dường như trở thành một vị Thần. Tam thế, xem chú thích số 39 ở sau.

[35] Như Lương Khải Siêu, xem Nam Hải Khang tiên sinh truyện, được đưa vào Ẩm Băng thất văn tập, Trung Hoa thư cục Thượng Hải, 1926, 39, tr. 67a; ngoài ra còn có Đàm Tự Đồng, Nhân học, được đưa vào Đàm Tự Đồng toàn tập, Tam Liên thư điếm Bắc Kinh, 1954, tr. 55.

[36] Xem Hoàng Tông Trí (Philip Huang), "Liang Ch'i-ch'ao: The Idea of the New Citizen and the Influence of Meiji Japan" (Lương Khải Siêu: ý niệm về người công dân mới và ảnh hưởng của Duy tân Minh Trị Nhật Bản), in trong: David C. Buxbaum & Frederick W. Mote (chủ biên), Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festshrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan (Quá độ và vĩnh hằng: Lịch sử và văn hóa Trung Quốc - văn tập kỷ niệm Tiến sĩ Tiêu Công Quyền), Hong Kong, Cathay Express Ltd., 1972, tr. 71-102. Cùng trong văn tập này, có thể tham kảo Uông Vinh Tổ (Wong Young-tsu), "The Siginificance of the Kuang Hsü Emperor to the Reform Movement of 1898" (Tính mấu chốt của vua Quang Tự trong phong trào duy tân năm 1898), tr. 169-186. Xem thêm Meribeth E. Cameron, The Reform Movement in China, 1898-1912 (Phong trào duy tân của Trung Quốc: 1898-1912), New York, Octagon Co., 1959. Về "Bách nhật duy tân", xem Luke S. K. Kwong, A Mosaic

of the Hundred Days: Personalities, Politics and Ideas of 1898 (Bức khảm của cuộc duy tân 100 ngày: Nhân vật, chính trị và ý tưởng trong năm Mậu Tuất), Harvard University Press, 1984

Với tư cách là nhân vật quan trọng hàng đầu của phong trào cải cách, Khang Hữu Vi đã sải một bước dài lịch sử, không giống với những người cùng thời có cùng mơ ước, hành vi chính trị của ông lấy việc tái lý giải truyền thống kinh văn làm nền tảng, triệt để phê bình trật tự văn hóa. Sau thất bại năm 1898, Khang Hữu Vi sống lưu vong ở hải ngoại, suốt đời kiên trì bảo vệ quan niệm Kinh học và tư tưởng về chế độ lập hiến của mình, lạc lõng trước làn sóng cách mạng đang trỗi dậy ngày càng mạnh mẽ.

Lương Khải Siêu (1873-1929) và Đàm Tự Đồng (1865-1898)

Lương Khải Siêu - thiên tài trẻ tuổi mà hoạn lộ đang mở ra xán lạn sau khi hoàn thành chương trình giáo dục truyền thống ở Học Hải đường Quảng Châu - đã kết giao với một người sẽ có vai trò quyết định trong cuộc đời ông, Khang Hữu Vi. Được sự dẫn dắt của Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu đã vứt bỏ mọi thứ "cựu học vô dụng", trở thành học trò xuất sắc nhất của Khang[37]. Năm 1895, Trung Quốc thảm bại trong chiến tranh Trung-Nhật, Lương Khải Siêu và thầy ông đã cùng nhau sáng lập *Vạn quốc công báo* - một tờ báo có lượng phát hành vô cùng thấp và nhắm tới quan viên Bắc Kinh, từ đó bước vào con đường chính trị. Lương Khải Siêu sau đó trở thành biên tập viên của tờ *Thời vụ báo* (tên tiếng Anh là *The China Progress*), tờ báo mới được sáng lập tại Thượng Hải này sẽ trở thành vũ đài đích thực của phong trào cải cách. Lương Khải Siêu trong các bài xã luận của mình đã hô hào chế độ nghị viện và "dân quyền", đề xướng cải cách chế độ khoa cử và giáo dục nhà trường (đặc biệt đề xướng kết hợp với Tây học và phương pháp dạy học của phương Tây), hô hào bình đẳng giới, mở trường học cho phụ nữ, cấm tục bó chân. Trên thực tế, trong những năm trước 1898, nhờ sự thúc đẩy mang tính quyết định của Khang-Lương, có rất nhiều trường học và "Tân hội" nóng lòng tiếp nạp "Tây học" đã được sáng lập và phát triển mạnh mẽ ở khu vực miền Nam Trung Quốc: Giang Tô (khu vực Thượng Hải), Quảng Đông (khu vực Quảng Châu), Hồ Nam.

---

[37] *Về Lương Khải Siêu, xem Joseph R. Levenson, Liang Ch'ich'ao and the Mind of Modern China (Lương Khải Siêu và linh hồn của Trung Quốc cận đại), Harvard University Press, 1953; Trương Hạo (Chang Hao), Liang Ch'ich'ao*

and Intellectual Transition in China (Lương Khải Siêu và bước quá độ của tư tưởng Trung Quốc), Harvard University Press, 1971; Hoàng Tông Trí (Philip Huang), Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism (Lương Khải Siêu và chủ nghĩa giải phóng của Trung Quốc cận đại), Seattle, University of Washington Press, 1972; Đường Tiểu Binh (Tang Xiaobing), Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity. The Historical Thinking of Liang Qichao (Không gian toàn cầu và diễn ngôn về chủ nghĩa dân tộc mang tính hiện đại - Bàn về tư tưởng lịch sử của Lương Khải Siêu), Stanford University Press, 1996.

Vào năm 1897, Lương Khải Siêu trở thành người phát ngôn cho tư tưởng mới của khu vực Hồ Nam. Hồ Nam với tư cách là quê hương của Vương Phu Chi - biểu tượng của phong trào chống lại chuyên chế nhà Thanh đồng thời cũng là quê hương của Mao Trạch Đông (sau này), đã trở thành vũ đài đầu tiên thực nghiệm cải cách đối với cơ cấu tổ chức xã hội. Đàm Tự Đồng và Tương học tân báo cùng Nam học hội đã trở thành những vai diễn chính trên vũ đài đó. Tác phẩm nổi tiếng nhất của Đàm Tự Đồng - Nhân học - đã thể hiện sự ảnh hưởng từ Khang Hữu Vi: lấy lý tưởng Tân Nho học và tư tưởng Phật giáo Đại thừa làm chủ thể, kết hợp với nhân tố mang tính giác ngộ của Cơ Đốc giáo và lý luận khoa học phương Tây để giải thích "Nhân" của Nho gia thành thứ bảo lãnh cho sức sống của vũ trụ và bình đẳng giữa người với người. Với một sự thôi thúc tựa như thần bí, ông nhìn thấy thế giới đại đồng tương trợ lẫn nhau và từ bi vô tận, mỗi một sinh mệnh đều có thể đạt tới Niết bàn, quan hệ đẳng cấp của xã hội truyền thống do đó bị đứt gãy. Đàm Tự Đồng đã hư cấu ra một kẻ phản bác, cho rằng mọi lý thuyết tốt đẹp đó nếu như không được chứng minh bằng thực tế thì chẳng khác nào bịa đặt vô căn cứ, đồng thời trả lời kẻ đó rằng:

> Ta quý tri thức, không quý thực hành. Tri thức là sự việc thuộc linh hồn; thực hành là việc thuộc thể phách. Khổng Tử nói: "Biết thì nói là biết, không biết thì nói là không biết, ấy mới gọi là biết vậy". Biết cái gì cũng là biết, không biết cái gì cũng là biết [rằng mình không biết nó]. Tức là thực hành thì hữu hạn nhưng tri thức thì vô hạn; thực hành thì có tận cùng nhưng tri thức thì vô cùng.
>
> Vả lại, **hành** không bằng được **tri** là cái thế đương nhiên không thể khác được vậy. Chỗ chân tay nắm bắt được không thể xa bằng chỗ tai mắt nhìn nghe được; sức nhớ không thể rộng bằng ngộ tính; đo bằng cân bằng thước không thể chính xác bằng sự ước lượng của trí tính; chỗ thực không thể tinh vi bằng lý không. Như vậy sao có thể gượng thay đổi được? Nhà Nho hẹp hòi lo rằng biết được

mà không làm được, như thế không phải là biết thực sự. Biết thực sự thì không gì không làm được.[38]

---

[38] Nhân học, hoàn thành bản thảo năm 1896, xuất bản năm 1898, sau khi Đàm Tự Đồng hy sinh vì nghĩa được mấy tháng, quyển Trung, được đưa vào Đàm Tự Đồng toàn tập, Tam Liên thư điếm Bắc Kinh, 1954, tr. 86. Trích dẫn Khổng Tử lấy từ Luận ngữ II (Vi chính), 17. Nhân học có một bản dịch tiếng Anh: Trần Thiện Vĩ (Chan Sin-wai), An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüeh of T'an Ssut'ung (Nhân học của Đàm Tự Đồng), Hong Kong, Chinese University Press, 1984; cùng một tác giả, cùng một nhà xuất bản, T'an Ssu-t'ung: An Annotated Bibliography (Đàm Tự Đồng bình truyện), 1980; tham khảo thêm Luke S. K. Kwong, "Reflections on an Aspect of Modern China in Transition: T'an Ssu-t'ung (1865-1898) as a Reformer" (Cuộc biến thiên của Trung Quốc giai đoạn cận đại quan sát từ một khía cạnh: Nhà cải cách Đàm Tự Đồng (1865-1898)), Richard H. Shek, "Some Western Influences on T'an Ssu-t'ung's Thought" (Ảnh hưởng phương Tây trong tư tưởng Đàm Tự Đồng), cùng in trong: Paul A. Cohen & John E. Schrecker (chủ biên), Reform in 19th Century China (Cải cách của Trung Quốc thế kỷ XIX), Cambridge (Mass.), East Asian Research Center, Harvard University, 1976, tr. 184-193, 194-203; David Wright, "Tan Sitong and the Ether Reconsidered" (Đàm Tự Đồng và các bài bình luận thời kỳ đầu của ông), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Báo cáo nghiên cứu Đông phương học và châu Phi), 57 (1994), tr. 551-575.

Tinh thần cách tân với sự đan xen của chủ nghĩa đại đồng và chủ nghĩa dân tộc

Trước khuynh hướng thực dụng chịu ảnh hưởng sâu sắc của xã hội tiến hóa luận từ Nghiêm Phục, Đàm Tự Đồng cũng như Khang Hữu Vi đều đã dung nạp những quan niệm tiến hóa luận vào trong tư tưởng vũ trụ Trung Quốc. Điều có ý vị sâu xa là, mỗi khi Khang Hữu Vi nỗ lực dịch và giới thiệu quan niệm vay mượn từ lý luận về chủ nghĩa tự do của phương Tây, ông đều trở về với truyền thống "kim văn" một cách hết sức tự nhiên: đặt lại các khái niệm tự do cá nhân, bình đẳng và dân chủ vào tư tưởng Thiên Nhân hợp nhất của đời Hán. Cùng một phương cách ấy, ông cũng giải thích sử quan "kim văn" mang tính chu kỳ thành lịch sử phát triển theo đường thẳng, thống nhất mọi góc độ truyền thống thành bố cục phát triển đơn tuyến hướng đến tương lai. Trong *Đại đồng thư*, Khang Hữu Vi cho rằng, "thế giới thái bình" - mượn cách nói trong kinh điển - là kết cục cuối cùng của diễn trình phát triển toàn nhân loại[39], có thể thực hiện thông qua chế độ nghị viện và chế độ quân chủ lập hiến.

---

[39] Đại đồng thư khi Khang Hữu Vi còn tại thế vốn chỉ được lưu truyền dưới dạng các bài viết đơn lẻ, tám năm sau khi ông qua đời, tức là năm 1935 mới được xuất bản thành sách trọn vẹn. Trong sách đã trình bày thuyết Tam thế của phái Công Dương (xem các chú thích 22, 34 ở trên), cho rằng lịch sử nước Lỗ trong Xuân Thu bao gồm ba giai đoạn: thời Khổng Tử chỉ được nghe nói lại, thời Khổng Tử được nghe, thời Khổng Tử được tận mắt thấy. Thuyết Tam thế ban đầu do Hà Hưu (129-182) thời Đông Hán đề xuất, cho rằng lịch sử phát triển của nhân loại trải qua ba giai đoạn: "suy loạn", "thăng bình", "thái bình". Xem chú thích số 8 ở trên. Xem thêm Anne Cheng, Étude sur le confucianisme Han (Nghiên cứu Nho học đời Hán), sđd, tr. 207-240. Bản tiếng Anh của Đại đồng thư, xem Laurence G. Thompson, Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei (Đại đồng thư: triết học về "thế giới đại đồng" của Khang Hữu Vi), London, Allen & Unwin, 1958.

Vì tiến hóa luận của Darwin đã được nạp vào trong cấu trúc vũ trụ luận truyền thống, cho nên Charlotte Furth cho rằng, trong tư tưởng cải cách tồn tại một thứ "vũ trụ luận tiến hóa", xem "Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920" (Biến thiên tư tưởng: từ Cải cách đến Ngũ Tứ (1895-1920)) in trong: John K. Fairbank (chủ biên), The Cambridge History of China, t. 12: Republican China 1912-1949 (Lịch sử Trung Quốc của Đại học Cambridge), quyển 12: Lịch sử Trung Hoa dân quốc, Cambridge University Press, 1983, tr. 322-405.

Nửa sau thế kỷ XIX, "chủ nghĩa dân tộc" được thai nghén vì lòng căm thù đối với ách thống trị Mãn Thanh, dưới sự đe dọa của chủ nghĩa đế quốc cường quyền phương Tây, dường như đã từng bước nhượng bộ cho một thứ chủ nghĩa dân tộc theo mô hình mới. Khẩu hiệu "Phản Thanh phục Minh" đã trở thành khẩu hiệu mà Nghĩa Hòa Đoàn đề xướng vào năm 1900 thay cho "phù Thanh diệt Tây". Theo quan niệm truyền thống, Trung Quốc không chỉ nằm ở trung tâm thế giới mà còn chính là bản thân thế giới (tức cái gọi là: *thiên hạ*), là toàn bộ vũ trụ và đạo đức. Dưới quan niệm đó, các tộc người man di mọi rợ (ở ngoài biên cương) và văn minh [Hán] (ở vị trí trung tâm) chỉ có quan hệ cống thuế. Quan niệm kiểu này vốn đã bất lợi cho việc ra đời chủ nghĩa dân tộc lấy nền tảng là tình cảm hướng về một đất nước nào đó[40]. Phái cải cách đề xướng tôn chỉ "kim văn", đó là chủ nghĩa đại đồng một cách triệt để ở chỗ nó nhằm đến việc tái lập một trật tự thế giới hài hòa. Tuy rằng đương thời có rất nhiều nhà tư tưởng đều nhận thức được nhu cầu tất yếu của việc sáng tạo ra một thứ tình cảm của cộng đồng dân tộc, nhưng họ dường như không hề coi chủ nghĩa dân tộc là lối thoát duy nhất. Khang Hữu Vi đã nối dài lối giải thích *Xuân Thu* của Lưu Phùng Lộc, dẫn chủ nghĩa văn hóa theo hướng lý tưởng đại đồng:

> Người người đều do trời sinh, cho nên không gọi là quốc dân mà gọi là thiên dân. Người người đã là do trời sinh, vậy thì đều phụ thuộc trực tiếp vào trời, người người đều

độc lập và bình đẳng. (Mạnh Tử vi)[41]

---

[40] Xem Joseph R. Levenson, Confucian China and its Modern Fate (Trung Quốc Nho giáo và số phận hiện đại của nó), t. I, Berkeley, University of California Press, 1958, tr. 99.

[41] Mạnh Tử vi, Quảng Trí thư cục Thượng Hải, 1916, 1, tr. 6b.

Trương Hạo nhắc lại rằng trong phong trào biến pháp Mậu Tuất 1898, Lương Khải Siêu từng viết thư cho thầy mình là Khang Hữu Vi, nhắc nhở Khang Hữu Vi "họ không nên vì chuyên chú vào hành động chính trị mà lãng quên mục tiêu tối thượng, đó là lý tưởng đại đồng hoằng dương đạo đức Khổng Tử, giáo dục tinh thần và cứu vớt thế giới chứ không chỉ là một "học thuyết đặc thù" lấy việc bảo vệ dân tộc Trung Hoa làm mục tiêu chính trị"[42]. Trong *Thuyết quần*, không còn như Khang Hữu Vi thiên về nhấn mạnh phương diện nhân tính, Lương Khải Siêu vẫn kiên trì chủ nghĩa đại đồng, nhấn mạnh những vấn đề mang tính quyết định như tính tham dự và tính hợp pháp:

> Có **quốc quần**, có **thiên hạ quần**. Nền chính trị Thái Tây, về việc thực thi **quốc quần** thì đã đạt được, mà về thực thi **thiên hạ quần** thì còn chưa tới vậy[...]. Thế giới thái bình, thiên hạ xa gần lớn nhỏ đều như một.[43]

Lương Khải Siêu đã cố gắng hết sức trích dẫn những thư tịch kinh điển giống như Lưu Phùng Lộc và Khang Hữu Vi:

> Khổng Tử viết Xuân Thu là để cai trị thiên hạ, không phải để cai trị một nước vậy; để cai trị vạn thế, không phải để cai trị một thời vậy.[44]

Sự hứng thú đối với chủ nghĩa đại đồng này cũng giống như Đàm Tự Đồng. Tin tưởng rằng con người lấy tinh thần yêu thương - thông qua hình thức Nhân của Nho gia - để xử lý các vấn đề chính trị xã hội, vậy thì "thái bình" mà phái *Công Dương* tưởng tượng, chính là tự do và bình đẳng, giữa các công dân không còn có kỳ thị, giữa các dân tộc không còn có chia rẽ bất đồng. Cuối thế kỷ XIX, quả thực tồn tại phương thức kết hợp giữa lý tưởng đại đồng và chủ nghĩa dân tộc của đất ấy thời ấy lại với nhau: rất nhiều phái cách tân nuôi "khát vọng về một thế giới đại đồng liên hợp mọi dân tộc lại với nhau có thể được thực hiện trong tương lai, đồng thời lại kêu gọi cho sự xuất hiện của một quốc gia-dân tộc Trung Quốc cách tân trong giai đoạn hiện thời. Đại đồng là mục tiêu cuối

cùng của mô hình phát triển thay đổi tiệm tiến mà các nhà cách tân thiết tưởng [...]. Thừa nhận hiện thực chiến tranh dân tộc đương thời, đồng thời lại có lý tưởng về một thế giới thái bình đại đồng trong tương lai, hai điều đó vô cùng hòa hợp với nhau"[45].

---

[42] Chinese Intellectuals in Crisis (Trí thức Trung Quốc trong khủng hoảng), sđd, chú thích số 13, tr. 65.

[43] Bài Tựa của Thuyết quần, trong: Ẩm Băng thất văn tập, 3, tr. 45b. Về khái niệm "quần", xem chú thích số 27 ở trên.

[44] Bài Tựa của Biện biệt giữa Trung Quốc và Di địch trong "Xuân Thu", trong: Ẩm Băng thất văn tập, 3, Tr. 49b.

[45] Uông Vinh Tổ (Wong Young-tsu), "The Ideal of Universality" (Ý tưởng đại đồng), in trong: Paul A. Cohen & John E. Schrecker (chủ biên), Reform in 19th Century China (Cải cách Trung Quốc thế kỷ XIX, sđd, xem chú thích số 38 ở trên), tr. 150.

Giai đoạn "hậu 1898": truyền thống kinh học giữa hai đường hướng cải cách và cách mạng

Sau thất bại của cuộc cách tân 1898, các nhân vật đứng đầu của phong trào cải cách, người thì như Đàm Tự Đồng 33 tuổi hy sinh vì đại nghĩa, người thì như Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu buộc phải lưu vong ở Nhật Bản. "Kim văn" mới đã đạt đến đỉnh cao chính trị trong chủ nghĩa cải cách vào những năm 1890, mặc dù vẫn còn uy tín trong một bộ phận trí thức nhờ đã khởi phát dậy một phong trào chính trị dân chủ đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc, nhưng đến năm 1899, nó đã không còn hợp thời nữa. Khang Hữu Vi chưa từng từ bỏ tín niệm của bản thân, nhưng học trò của ông Lương Khải Siêu thì cuối cùng đã nhận thức ra rằng, nếu như không triệt để đoạn tuyệt với truyền thống, Trung Quốc sẽ không thể tiếp tục sinh tồn. Năm 1902, Lương Khải Siêu, bấy giờ hơn 30 tuổi, tuyên bố từ bỏ mọi luận thuyết "ngụy kinh"[46].

Lương Khải Siêu có lẽ trong thời gian ở Nhật Bản đã chịu ảnh hưởng của Fukuzawa Yukichi và hoàn thành trước tác tiêu biểu của ông là *Tân dân thuyết*. Lập trường phê phán được rèn giũa qua những trải nghiệm lưu vong ở hải ngoại đã khiến Lương Khải Siêu vứt bỏ mọi di sản Trung Quốc và có được một quan niệm khác biệt hoàn toàn mới. Nhà sử học Mark Elvin đã gọi *Tân dân thuyết* là "trước tác quan trọng đầu tiên trong truyền thống học thuật Trung Quốc cắt đứt mọi mối liên hệ với kinh học Nho gia", nó

đánh dấu sự diệt vong của kinh học Nho gia, bởi vì "kinh học với tư cách là hệ thống tín ngưỡng và giá trị đời sống của tầng lớp học giả đã mất đi năng lực tự đổi mới của nó"[47].

---

[46] Thanh đại học thuật khái luận, §26, chuyển dẫn theo Chu Duy Tranh, Hai công trình bàn về lịch sử học thuật đời Thanh của Lương Khải Siêu, Nxb. Đại học Phúc Đán Thượng Hải, 1985, tr. 70. Thanh đại học thuật khái luận xuất bản năm 1921 tại Thượng Hải, có bản dịch tiếng Anh của Immanuel C. Y. Hsü, Intellectual Trends in the Ch'ing Period, Harvard University Press, 1959.

[47] "The Collapse of Scriptural Confucianism" (Sự sụp đổ của Kinh học Nho gia), Papers on Far Eastern History (Văn tập sử luận Viễn Đông), Canberra, 41 (1990), tr. 64, 72. Đồng thời chúng ta có thể nghi ngờ rằng, Lương Khải Siêu liệu có chỉ đơn thuần làm một thứ "echo chamber" (tạm dịch: căn phòng vang vọng - tiếng lóng để chỉ một người hoàn toàn đồng ý với tất cả mọi điều mà người khác nói nhằm nịnh nọt bợ đỡ anh ta) cho quan niệm của các bậc tiền bối hay không. Bởi vì một người như Nghiêm Phục, để trừ bỏ yếu tố thần thánh hóa của truyền thống cũng đã thể hiện một tinh thần cấp tiến chưa từng có.

Chương Bỉnh Lân (1869-1935)

Sau khi chủ nghĩa cải cách và chủ nghĩa đại đồng do "kim văn" khởi phát bị thất bại, những người vẫn còn hy vọng vào sự thay đổi không còn có sự lựa chọn nào khác ngoài cách mạng triệt để và chủ nghĩa cấp tiến dân tộc. Khang Hữu Vi và tất cả những thứ mà ông đại diện đều bị các trí thức tiến bộ thế hệ sau phủ định mà Chương Bỉnh Lân (Chương Thái Viêm) là người khơi mào đầu tiên[48]. Được tiếp nhận sự hun đúc tôi luyện từ tinh thần "Hán học" thuần túy nhất, năm 1895 ông gia nhập vào phong trào Duy tân, từng tham gia tờ báo tiến bộ *Thời vụ báo* do Lương Khải Siêu sáng lập, bản thân Chương Bỉnh Lân sau này cũng sáng lập ra tờ *Kinh thế báo.*

Mặc dù Chương Bỉnh Lân đã tiến vào hàng ngũ thế hệ trí thức đầu tiên "tích cực hoạt động xã hội" của Trung Quốc, song suốt đời ông vẫn thiên về kinh học. Bắt đầu từ năm 1899, sau khi "Bách nhật duy tân" thảm bại không lâu, ông đã soạn *Kim cổ văn biện nghĩa*, phản bác lập trường của người ủng hộ "kim văn" là Liêu Bình mà mũi nhọn là nhằm chĩa vào Khang Hữu Vi[49]. Cùng năm đó, Chương Bỉnh Lân đăng bài *Nho thuật chân luận* trên tờ *Thanh Nghị báo* của phái Duy Tân, chỉ trích đích danh Khang Hữu Vi và Đàm Tự Đồng.

---

[48] Xem Charlotte Furth, "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-

lin (Bậc hiền triết với tư cách là nhà cách mạng: thế giới nội tâm của Chương Bỉnh Lân), in trong The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China (Giới hạn của biến cách: bàn về sự lựa chọn của phái Cải cách trong thời kỳ Trung Hoa dân quốc), Harvard University Press, 1976; Warren Sun, "Chang Ping-lin and his Political Thought" (Chương Bỉnh Lân và tư tưởng chính trị của ông), Papers on Far Eastern History (Văn tập sử luận Viễn Đông), 32 (1985), tr. 57-69.

[49] Xem Kim cổ văn biện nghĩa, được đưa vào: Thang Chí Quân (chủ biên), Tuyển tập chính luận Chương Thái Viêm, Trung Hoa thư cục Bắc Kinh, 1977, tr. 108-115. Về mối nghi ngờ Khang Hữu Vi sao chép tư liệu của Liêu Bình, xem chú thích số 33 ở trên.

Tiếp nối sau Chương Học Thành một thế kỷ, Chương Bỉnh Lân lại xách cái giỏ "cổ văn", cho rằng kinh chính là sử chứ không phải là truyền thuyết hay những lời dụ bảo như trong mắt của Liêu Bình. Liêu Bình cho rằng, *Xuân Thu* hoàn toàn không chỉ là sử của nước Lỗ mà chủ yếu là sự miêu tả đối với thế giới hiện đại (Trịnh chỉ Trung Quốc, Tần chỉ nước Anh, Lỗ chỉ Nhật Bản…). Ngược lại, Chương Bỉnh Lân nghi ngờ tính khả dụng của phái Ngụy kinh, hoài nghi *Xuân Thu* liệu có phải là sáng tác của Khổng Tử hay không. Ông kế thừa tinh thần khảo chứng đời Thanh, muốn hoàn thành việc loại bỏ sự thần thánh hóa đối với kinh điển.

Ôm ấp nhiệt tình phản đối học phái "kim văn", Chương Bỉnh Lân đã coi Lưu Hâm là học giả vĩ đại nhất của truyền thống kinh học Trung Quốc. Mục đích duy nhất của Chương Bỉnh Lân chính là muốn hạ thấp hình tượng thần thánh của Khổng Tử, *Cừu thư* đã dùng một giọng điệu không chút khách khí để bàn về Khổng Tử, *Chư Tử học lược thuyết* thì châm biếm Khổng Tử là kẻ sĩ đi lòe thiên hạ, không biết sợ là gì[50]. Còn công trình *Bác Khổng giáo nghị* với lời lẽ gay gắt thì cho rằng tín ngưỡng Khổng giáo không hề cổ vũ làm sáng tâm tính một chút nào mà chỉ biến đạo đức thành ích kỷ và ngụy thiện. Cách dùng từ gay gắt như vậy thực tế chính là những dự báo cho chủ nghĩa phản truyền thống của phong trào Ngũ Tứ vào năm 1919. Sau khi công cuộc đổi mới Khổng giáo do Khang Hữu Vi đề xướng bị thất bại, lối thoát duy nhất của Trung Quốc là ở chỗ phủ định giá trị văn hóa lấy việc thần thánh Khổng Tử và kinh văn làm nền tảng, cuối cùng là lật đổ trật tự vũ trụ-chính trị truyền thống.

---

[50] Cừu thư có rất nhiều văn bản, trong đó sưu tập một số bài viết của Chương Bỉnh Lân hoàn thành xung quanh thời điểm năm 1900. Chư Tử học lược thuyết là một bài viết quan trọng hoàn thành năm 1906.

Đồng thời, điều đó cũng lại không ngăn cản Chương Bỉnh Lân tìm kiếm mọi thứ có thể bảo lưu được bản sắc văn hóa của Trung Quốc. Ông cho rằng, đó chính là nhiên liệu bồi dưỡng cho tình cảm dân tộc. Một mặt phản đối việc thần thánh hóa Khổng Tử của phái "kim văn", mặt khác ông phản đối Đạo học Chu Hy vẫn còn đang chiếm địa vị thống trị cho đến mãi cuối thế kỷ XIX, Chương Bỉnh Lân đã đánh đổi bằng việc hy sinh tư tưởng *Mạnh Tử* đã nuôi dưỡng triết học Trung Quốc từ ngàn năm để một lần nữa nhấn mạnh học thuyết của *Tuân Tử*. Đối diện với chủ nghĩa lý tưởng của *Mạnh Tử*, *Tuân Tử* nêu ra khái niệm hiện thực hơn về con người và thế giới, đặc biệt phát triển khái niệm "quần". Giống như rất nhiều những người cùng thời khác, Chương Bỉnh Lân cũng nỗ lực đưa học thuyết của *Tuân Tử* sát gần lại chủ nghĩa duy vật khoa học và chủ nghĩa Darwin xã hội mà ông hấp thụ được từ trong các trước tác cũng như dịch phẩm của Nghiêm Phục. Sau thất bại năm 1898, khái niệm "xã quần" theo kiểu Darwin của Chương Bỉnh Lân cũng bắt đầu kết tinh thành chủ nghĩa dân tộc phản Thanh. Chương Bỉnh Lân đã được hun đúc tư tưởng phản Thanh ngay từ thuở nhỏ ở Chiết Giang, ông nhắc lại quan điểm của Vương Phu Chi, cho rằng Trung Quốc nơi mà người Hán chiếm đa số bị thống trị bởi một dân tộc thiểu số, bất luận xét về văn hóa hay các phương diện khác, đều là không bình đẳng[51]. Sự thất bại của "Cải cách" đã mở ra một con đường cho "Cách mạng", cuộc tranh luận xoay quanh khái niệm "quần" đã chuyển thành thái độ thù địch đối với Mãn Thanh, bởi vì Mãn Thanh vừa là một dân tộc thiểu số đến từ bên ngoài, lại vừa là hệ thống chính trị tập quyền chuyên chế trấn áp.

---

[51] Trước tác của Vương Phu Chi đã cấu thành cội nguồn tư tưởng quan trọng nhất của truyền thống "chủ nghĩa dân tộc vị chủng" trong các nhà tư tưởng cuối thế kỷ XIX. Chương Bỉnh Lân vào năm 1933, cũng tức là giai đoạn cuối đời ông, đã phụ trách công việc xuất bản các di cảo của Vương Phu Chi - Thuyền Sơn di tư toàn tập (xem chú thích số 26 chương 21).

Năm 1903, vì sỉ nhục vua Quang Tự trong một bài xã luận, Chương Bỉnh Lân phải ngồi tù ba năm. Sau đó ông trốn sang Nhật Bản, sáng lập tờ Dân báo và trùng phùng với một số đồng bào Trung Quốc như Lương Khải Siêu tại Nhật Bản. Trong chặng đời lưu vong 14 năm, Lương Khải Siêu trước sau không hề từ bỏ hoạt động chính trị. Ông viết bài cho các báo, cùng thầy mình là Khang Hữu Vi lập ra phái Cải cách để bảo vệ cho nghị viện, đối lập với quan điểm cách mạng của Tôn Dật Tiên (1866-1925). Sau Cách mạng Tân Hợi, Trung Hoa Dân quốc được thành lập, sự đối chọi này vẫn tiếp tục duy trì giữa một bên là Đảng Tiến bộ do Lương

Khải Siêu ủng hộ và một bên là Quốc dân Đảng do Tôn Dật Tiên sáng lập[52].

---

[52] Marie-Claire Bergère, La Bourgeoisie chinoise et la Révolution de 1911 (Tầng lớp tư sản Trung Quốc và Cách mạng Tân Hợi), Paris & La Haye, Mouton, 1968, Sun Yat-sen (Tôn Trung Sơn), Paris, Fayard, 1994; Mary C. Wright (chủ biên), China in Revolution: The First Phase, 1900-1913 (Trung Quốc trong cách mạng: giai đoạn thứ nhất 1900-1913), New Haven, Yale University Press, 1968; Harold Z. Schiffrin, Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution (Tôn Trung Sơn và căn nguyên của cách mạng Tân Hợi), Berkeley, University of California Press, 1968; Lyon Sharman, Sun Yat-sen: His Life and its Meaning (Tôn Trung Sơn: cuộc đời và ý nghĩa), Stanford University Press, 1968; Michael Gasster, Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism (Phần tử trí thức Trung Quốc và cách mạng Tân Hợi: Sự ra đời của chủ nghĩa cấp tiến Trung Quốc hiện đại), Seattle, University of Washington Press, 1969.

Lưu Sư Bồi (1884-1919)

Hơn Chương Bỉnh Lân 15 tuổi, Lưu Sư Bồi là một trong những nhà tư tưởng cấp tiến quan trọng nhất vào cuối thế kỷ XIX, đồng thời cũng là lớp thế hệ cuối cùng "sau 1898" được tiếp nhận nền giáo dục truyền thống. Vào thời điểm đó, ảnh hưởng của văn hóa phương Tây đã bắt đầu từ các bến cảng "thông thuế" lan tỏa đến các thành thị trung tâm trong lục địa. Lưu Sư Bồi sinh ra trong một gia đình sĩ đại phu ở phủ Dương Châu. Dương Châu là trọng tâm của truyền thống "Hán học" kể từ Đái Chấn vào cuối thế kỷ XVIII trở đi. Nếu như khoa cử không bị phế bỏ vào năm 1905, gốc rễ kinh học thâm hậu có thể đảm bảo chắc chắn cho Lưu Sư Bồi một hoạn lộ xán lạn[53].

---

[53] Xem chú thích số 3 phần "Lời kết" ở sau chương này. Về Lưu Sư Bồi, xem Martin Bernal, "Liu Shipei and National Essence" (Lưu Sư Bồi và phong trào quốc túy), in trong: Charlotte Furth (chủ biên), The Limits of Change (sđd, xem chú thích số 48 ở trên), tr. 90-112; Onogawa Hidemi, "Liu Shih-p'ei and Anarchism" (Lưu Sư Bồi và chủ nghĩa vô chính phủ), Acta Asiatica (Đông phương học báo), 67 (1990), tr. 70-99.

Cũng giống như Chương Học Thành, Lưu Sư Bồi cũng chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi phức cảm phản Thanh của cả gia tộc, đồng thời lại phản đối chủ nghĩa cải cách đại đồng của Khang Hữu Vi. Ông xuất bản trước tác đầu tiên *Nhương thư*, hiển nhiên là chịu ảnh hưởng sâu sắc từ *Hoàng thư* của Vương Phu Chi[54], trong đó đề xướng chủ nghĩa dân tộc vị chủng (nationalisme ethnique). Cái

mà *Nhương thư* muốn "nhương" [bài trừ] chính là ba loại quan hệ kiến tạo xã hội Trung Quốc với tư cách là ba cấu trúc nền tảng của vương triều và gia tộc, bản thân ba loại quan hệ đó được đặt trên nền tảng là trật tự vũ trụ lấy Trung Quốc làm trung tâm. Phái Cải cách với đại diện tiêu biểu là Khang Hữu Vi chỉ thỏa mãn với việc sửa đổi chút xíu đối với quy tắc trò chơi vương triều, còn Lưu Sư Bồi lại công kích toàn bộ gốc rễ cấu trúc chính trị xã hội truyền thống.

Trước tác *Lý học tự nghĩa thông thích* san hành năm 1905 mặc dù ngữ khí sục sôi, song một Lưu Sư Bồi có tu dưỡng sĩ nhân đầy thâm hậu vẫn khiến ông tìm vào di sản khảo cứ học và tư tưởng triết học của Đái Chấn, hấp thụ quan điểm nhất nguyên luận cho rằng Khí là trung tâm của thế giới. Đái Chấn đã từ góc độ vũ trụ truyền thống để suy nghiệm về Lý, Lưu Sư Bồi vì trải qua cuộc rửa tội của khoa học phương Tây đã vứt bỏ cấp độ đó, chỉ bảo lưu góc độ văn hóa đạo đức. Nhất nguyên luận của Đái Chấn đảm bảo cho Lưu Sư Bồi có thể đề xuất thứ đức tính vừa nằm bên trong vừa nằm bên ngoài hành vi, tức chủ nghĩa duy ý chí đối lập với chủ nghĩa chủ tĩnh Tống Minh: số phận không phải là thứ định mệnh mà người ta phải gánh chịu, mỗi cá nhân đều phải tự *tạo mệnh* (造命) cho mình. Tuân theo quỹ đạo của Đái Chấn, Lưu Sư Bồi bài xích đặc trưng bác học của khái niệm lý từ Lưỡng Tống trở đi bởi vì khái niệm lý của Lưỡng Tống là nhằm bảo vệ tốt hơn cho lợi ích của tầng lớp ưu việt và trật tự đẳng cấp hiện hữu, ngăn cấm tình và dục ở con người bình thường. Thứ chủ nghĩa cấp tiến đạo đức đó cũng thể hiện trong công trình Luân lý học giáo khoa thư mà ông hoàn thành năm 1905 mô phỏng theo mô thức kinh điển của *Đại học*. Từ *Luân lý học*, cũng giống như rất nhiều những từ mới được vay mượn từ trong tiếng Nhật đương thời (như "tự do", "chủ nghĩa cá nhân", "triết học"), chỉ việc thiết lập lại "quan hệ xã hội và nguyên tắc luân lý" từ góc độ lịch sử và tiến hóa, đối lập với giá trị đạo đức của truyền thống Nho gia.

---

[54] *Xem phần "Sử ý" ở chương 21 sách này.*

Một số lý thuyết tự do của phương Tây nhấn mạnh sự tự chủ ngoại tại của cá thể khi đối diện với kẻ khác hoặc xã hội, trong khi đó truyền thống luân lý Nho gia lại chú trọng hơn đến sự tu thân và tự chủ nội tại được đảm bảo bởi văn hóa đạo đức, do đó nó không có nhiều khả năng thoát ra để tái nhận thức về vị trí của cá thể trong xã hội. Đây chính là ý nghĩa của sự linh động ở Lưu Sư Bồi khi ông chuyển từ tự chủ đạo đức hoàn toàn nội tại (tức *nghĩa*

truyền thống, đối lập với lợi ích) sang tự chủ ngoại tại (tức *lợi ích* phổ biến, đối lập với lợi ích cá thể). Sự linh động này dùng thuật ngữ vay mượn từ truyền thống Nho gia để hoàn thành, cái mà nó nhắm tới hiển nhiên là ý thức về vấn đề phương Tây đầy mới mẻ. Trong công trình *Trung Quốc dân ước tinh nghĩa* hoàn thành năm 1903, Lưu Sư Bồi chịu ảnh hưởng của Jean-Jacques Rousseau, từ lập trường bình dân luận và phản đối chế độ quân chủ, đã luận chứng về khái niệm lợi ích chung mà ông quan niệm. *Trung Quốc dân ước tinh nghĩa* mô phỏng *Minh di đãi phỏng lục* của Hoàng Tông Hy song song bổ trợ cho *Nhương thư* được gợi dẫn từ *Hoàng thư* của Vương Phu Chi.

Ngoài tiêu chuẩn cơ bản tham khảo từ Nho học và hoạt động xã hội cấp tiến ra, Lưu Sư Bồi cũng có một sự mê luyến đầy mâu thuẫn với tư tưởng giải thoát của Phật giáo. Tư tưởng giải thoát của Phật giáo chủ yếu thuộc về phương diện đời sống riêng tư, được biểu đạt thông qua hình thức thơ ca. Yêu cầu đạo đức và chủ nghĩa tiêu cực tự ngã của Phật giáo, kỳ thực đều là sự từ bỏ lý thuyết lợi ích cá nhân của Bentham mà Nghiêm Phục đã ra sức giới thiệu. Từ chối chủ nghĩa thực dụng Anh, chủ trương tư tưởng chính trị theo chủ nghĩa bình đẳng, điều đó đã thể hiện ảnh hưởng của chủ nghĩa cấp tiến đối với diễn trình tư tưởng của Lưu Sư Bồi mà ông đã tiếp nhận được trong thời gian ở Nhật từ 1907 đến 1908. Ông đã viết không ít bài sôi sục nhiệt tình trên *Dân báo*. Tờ *Dân báo* do Chương Bỉnh Lân chủ biên chính là tiếng nói của cộng đồng cách mạng Tokyo khi ấy. Trong quá trình tiếp xúc với những người theo chủ nghĩa vô chính phủ của Nhật Bản, Lưu Sư Bồi chủ động tiếp cận chủ nghĩa xã hội - vô chính phủ, ông cùng với vợ của mình, một người theo đuổi chủ nghĩa nữ quyền đầy kiên định, đã hợp tác biên tập một kỳ san nhằm công khai thể hiện lập trường. Quan niệm về xã hội lý tưởng của ông là phải thủ tiêu mọi hình thức bất bình đẳng: chính phủ, tài sản cá nhân (xóa bỏ thông qua cách mạng nông dân, đồng thời thực hiện phân chia lại ruộng đất), phụ nữ bị nam giới chi phối, lãnh thổ biên giới, kỳ thị chủng tộc… Xã hội không tưởng này vô cùng tương đồng với Khang Hữu Vi, và Lưu Sư Bồi cũng gọi nó là "đại đồng"[55]. Khác biệt ở chỗ, Khang Hữu Vi tưởng tượng thông qua một quá trình lịch sử lâu dài tiệm tiến để thực hiện đại đồng[56], còn Lưu Sư Bồi thì ký thác vào sự tỉnh ngộ bất ngờ của ý chí và hành vi con người, đột ngột đứt gãy với toàn bộ cấu trúc chính trị xã hội. Khang, Lưu đều xuất phát từ thư tịch kinh điển, đều hướng đến cùng một chủ nghĩa lý tưởng, song lại đại diện cho hai con đường không thể hòa hợp vào đầu thế kỷ XX: Cải cách và Cách mạng.

[55] *Về Đại đồng thư của Khang Hữu Vi, xem chú thích số 39 ở trên.*

[56] *Xem ở dưới, "Lời kết", chú thích 3. Về Lưu sư Bồi, xem Martin Bernal, "Liu Shipei and National Essence", in Charlotte Furth, éd., The Limits of Change (chú thích 48, ở trên), tr. 90-112; Onogawa Hidemi, "Liu Shh-p'ei and Anarchism", Acta Asiatica, 67 (1990), tr. 70-99.*

Lời kết

Đến tận đầu thế kỷ XX, những nhân vật đầu tàu thuộc giới trí thức cách mạng như Chương Bỉnh Lân hay Lưu Sư Bồi vẫn dùng các khái niệm vốn đã lưu hành từ 8 thế kỷ trước. Sự tồn tại của tư tưởng Tống-Minh do đó chẳng phải chỉ là lời nói suông. Thế nhưng, trí thức Trung Quốc tuy vẫn chủ yếu tham khảo các tư tưởng truyền thống của Nho-Phật-Đạo, song rốt cục đều buộc phải ý thức vấn đề từ góc độ phương Tây và cục diện mới để phản tư truyền thống.

"Cái học của Trung Quốc là *thể*, cái học phương Tây là *dụng*", câu nói này xem chừng đơn giản, song chỉnh lý lại khuôn mẫu và nội hàm truyền thống lại cần bỏ ra không biết bao nhiêu nỗ lực. Ý thức vấn đề mới đã bộc lộ sự đối lập của nội hàm và khuôn mẫu truyền thống, buộc phải cắt bỏ tối đa, mâu thuẫn nội tại của nó cũng ngày càng gay gắt, rơi vào giai đoạn bước ngoặt sắp bộc phát. Nói như Trương Hiệu, "quan niệm và giá trị phương Tây giống như chất xúc tác văn hóa, khiến cho những căng thẳng căn bản cố hữu trong nội bộ tư tưởng Trung Quốc ngày càng leo thang, phá vỡ sự cân bằng truyền thống, khiến cho những căng thẳng này dần dần chiếm ưu thế"[1]. Đức nhân của Nho gia là một ví dụ, cần phải điều hòa quan hệ giá trị giữa chủ nghĩa đại đồng mang tính phổ quát thế giới với lễ chế, gia đình, đẳng cấp.

---

[1] Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911 (Phần tử trí thức Trung Quốc trong những nguy cơ), Berkeley, University of California Press, 1987, tr 188-189. Xem thêm Jerome B. Grieder, Intellectuals and the State in Modern China: A narrative History (Phần tử trí thức và quốc gia Trung Quốc hiện đại: Lịch sử tự thuật), New York, Free Press/London, Collier McMillan, 1981.

Nửa đầu thế kỷ XX, Trung Quốc trải qua một bước ngoặt căn bản bởi tư tưởng và sự kiện[2]. Khuôn mẫu tư tưởng truyền thống bị băng hoại dưới sự chèn ép của quan niệm phương Tây, khuynh

hướng cách mạng mãnh liệt, "đối thoại nội bộ" nhường chỗ cho những thách thức cấp bách của hiện đại hóa. Đối với trí thức Trung Quốc, trong thời điểm băng hoại của nền tảng và giá trị văn hóa của đất nước, tách nền tảng và giá trị này khỏi Trung Quốc với tính chất là quốc gia chính trị hiện đại rõ ràng là việc làm vô cùng cấp bách. Sự chuyển đổi từ kiểu nhân sĩ truyền thống thành trí thức ưa chuộng phương Tây rất đau đớn và không có kết quả, thể hiện sự rung chuyển của cả một xã hội. Năm 1905, khoa cử bị bãi bỏ[3], toàn bộ nền tảng hình thái ý thức đế chế kiến lập trên sự nhất nguyên kinh điển đến đây đã sụp đổ. Kết cấu chính trị cũng tan theo không lâu sau đó: Cách mạng Tân Hợi đã kết thúc sự thống trị của đế chế kéo dài hai nghìn ngăm, cuộc vận động Ngũ Tứ năm 1919 trở thành cao trào vận động, giáng một đòn chí mạng vào toàn bộ truyền thống.

---

[2] Trong nhiều tài liệu tham khảo, chúng ta có thể tham khảo Wolfgang Franke, Das Jahrhundert chinesischen Revolution, 1851-1949 (Ghi chép về cải cách Trung Quốc: 1851-1949) Munich, Oldenbourg, 1957; Robert A. Scalapino & George T. Yu, Modern China and its Revolutionary Process: Recurrent Challenges to the Traditional Order (Trung Quốc hiện đại và lịch trình cách mạng: Thách thức tái diễn đối với trật tự truyền thống), 1850-1920, Berkeley, University of California Press, 1985; Marie-Claire Bergère và cộng sự, La Chine au XX siècle. D'une revolution à l'autre 1895-1949 (Trung Quốc thế kỷ XX: từ cuộc cách mạng này đến cuộc cách mạng khác,1895-1949, Paris, Fayard, 1989. Về sự phát triển tư tưởng của giai đoạn này, xem Les courants philosophiques en Chine depuis cinquante ans (1898-1950) (Các trào lưu triết học Trung Quốc 50 năm (1898-1950)), đăng tải trên Học san Đại học Phục Đán (Thượng Hải), série III, t.10, soos 40 (1949), tr. 561-650; bản dịch tiếng Anh là Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950, London, Allen & Unwin, 1956, tái bản, New York, Praeger, 1956. Xem thêm Trần Vinh Tiệp, Religious Trends in Modern China (Khuynh hướng tôn giáo Trung Quốc hiện đại), New York, Columbia University Press, 1953.

[3] Xem Wolfgang Franke, The reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System (Cải cách và phế bỏ chế độ khoa cử truyền thống Trung Quốc), Havard University Press, 1960; Marianne Bastid, Aspect de la réforme de l'enseignement en Chine au début du XX siècle, d'après les écrits de Zhang Jian (1853-1926) (Từ trước tác của Trương Kiển (1853-1926) xem xét các phương diện cải cách giáo dục của Trung Quốc đầu thế kỷ XX), Paris & La Haye, Mouton, 1971; Benjamin A. Elman, A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China (Lịch sử văn hóa khoa cử của đế chế Trung Quốc giai đoạn cuối) Berkeley, University of California Press, 2000.

Vận mệnh Trung Quốc thế kỷ XX, từ năm 1890 trở đi với sự thảm bại của việc phản đối cường quyền phương Tây năm 1919 đã lung lay trong sự hủy diệt của một thế hệ trẻ. Ba mươi năm nói trên đủ tạo nên một thế hệ, họ là thế hệ cuối cùng tiếp nhận nền giáo dục

truyền thống, cũng là những người thuộc thế hệ đầu tiên đối mặt với cú sốc của tư tưởng phương Tây hiện đại. Trong thế hệ này có không ít nhân vật khai sáng có ảnh hưởng quyết định sau này. Sau khi khoa cử bị bãi bỏ, họ đã tiếp thu nền giáo dục hoàn toàn khác. Trong vòng một thế hệ, từ những nghi ngờ về nền tảng và giá trị truyền thống đã chuyển sang hoàn toàn vứt bỏ truyền thống, sùng bái "văn hóa mới" do các sinh viên đại học theo mô hình phương Tây khởi xướng. Đại học Bắc Kinh được xây dựng lại dưới sự chủ trì của Thái Nguyên Bồi (1868-1940), hiệu trưởng giai đoạn 1917-1923. Thái Nguyên Bồi từng học ở Viện Hàn Lâm, Đại học Berlin và Đại học Leipzig Đức, đã tiếp nhận sự vun bồi của văn hóa châu Âu. Sau năm 1900, số lượng lưu học sinh tăng mạnh, họ chủ yếu chọn Nhật Bản, rất nhiều lưu học sinh sau khi về nước đã trở thành lực lượng trung kiên của cuộc vận động Ngũ Tứ năm 1919[4].

---

[4] Xem Wolfgang Franke, Chinas Kulturelle Revolution, die Bewegung vom 4. Mai 1919 (Cách mạng văn hóa Trung Quốc: Vận động Ngũ Tứ năm 1919), Munich, Oldenbourg, 1957. Chu Sách Tung The Anti-confucian Movement in Early Republican China (Vận động chống lại Khổng Tử giai đoạn đầu ở Trung Hoa dân quốc) in Arthur F. Wright (chủ biên), The Confucian Persuasion (Tín niệm Nho gia), Stanford University Press, 1960, tr. 288-312; cùng một tác giả, The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China, và Research Guide to the May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China 1915-1924 (Vận động Ngũ Tứ: Tư tưởng cách mạng của Trung Quốc hiện đại và Sách dẫn nghiên cứu Vận động Ngũ Tứ: Tư tưởng cách mạng Trung Quốc hiện đại 1915-1924), Havard University Press, 1960 và 1963; Benjamin I. Schwartz (chủ biên), Reflecttions on the May Fourth movement: A Symposium (Hồi cố lại cuộc Vận động Ngũ Tứ), Cambridge (Mass.), Harvard East Asian Monographs, 1972; Liệu Tuấn Hào, Controversies in Modern Chinese Intellectual History. An Analytic Bibliography of Periodical Article, Mainly of the May Fourth ans Post-May Fourth Era (Ghi chép về tranh luận cận đại: Mục lục phân tích các bài báo trong và sau Vận động Ngũ Tứ), Cambridge (Mass.), 1973; Lâm Dục Sinh, The Crisis of Chinese Consciousness. Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era, (Nguy cơ của ý thức Trung Quốc: Chủ nghĩa phản truyền thống phát trinh trong thời kỳ Ngũ Tứ), Madison, University of Wisconsin Press, 1979; Vera Schwarcz, The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919 (Vận động khai sáng Trung Quốc: Phần tử trí thức và sự kế thừa phong trào Ngũ Tứ năm 1919), Berkeley, University of California Press, 1986.

Vận động Ngũ Tứ nổ ra nhân sự kiện Nhật Bản chiếm đóng tô giới của Đức tại Trung Quốc, do sinh viên Đại học Bắc Kinh khởi xướng, cùng với đó là tuần hành, bãi công, ngăn chặn, đánh dấu sự khởi đầu của thời kỳ bạo loạn chính trị, theo đó còn có biến động tư tưởng lớn lao. Tiếng hô khẩu hiệu "Đả đảo Khổng môn điếm" đã kết liễu triệt để quá trình đứt gãy văn hóa truyền thống

và đánh dấu sự ra đời của giới thức hiện đại - từ nhân sĩ Tây hóa biến thành nhà lý luận cách mạng. Tính liên tục nổi bật của tư tưởng Trung Quốc đến đây bị cắt đứt, lần đầu tiên buộc phải vứt bỏ cái nhìn truyền thống, triệt để tự vấn mình, vứt bỏ hết toàn bộ mọi thành kiến nhằm xuất phát từ nền tảng mới. Thế nhưng, điều không kém phần nghịch lý là, những gì ban đầu vốn là một cuộc thức tỉnh dân tộc lại lấy mô hình quan niệm phương Tây làm tôn chỉ: khoa học, dân chủ, chủ nghĩa cá nhân, chủ nghĩa dân tộc…

Trần Độc Tú (1880-1942), chủ biên tờ báo *Tân thanh niên*, nhân vật có ảnh hưởng nhất trong vận động Ngũ Tứ, cũng là một trong những người sáng lập ra Đảng Cộng sản Trung Quốc năm 1921. Ông ghi lại những chứng kiến của mình như sau:

> Bọn tôi thuở thiếu thời đọc văn bát cổ, hiểu cựu học, thường kỳ thị những sĩ đại phu học văn chương châu Âu bàn về Tân học, cho đều là nô lệ Tây Dương, danh giáo không dung; lúc trước đọc văn chương của Khang tiên sinh [Khang Hữu Vi] và học trò ông là Lương Nhậm Công [Lương Khải Siêu] mới bàng hoàng về chính giáo, học thuật nước ngoài, rạng rỡ khả quan, bất chợt hiểu ra, nhận thấy trước sai nay đúng. Bọn tôi nay có được chút hiểu biết về thế giới, ngọn nguồn là do sự ban tặng của hai vị tiên sinh Khang, Lương vậy.[5]

---

[5] *Bác thư của Khang Hữu Vi gửi Tổng thống và Thủ tướng, đăng trên tờ Tân thanh niên, quyển 2, (ngày 1 tháng 1 năm 1916), trang 1.*

Về Trần Độc Tú, xem Feigon Lee, Chen Duxiu, Founder of the Communist Party (Trần Độc Tú: Người sáng lập Đảng Cộng sản), Princeton University Press, 1983.

Mãn Thanh và chế độ Hoàng đế diệt vong, toàn bộ thế giới cũng theo đó mà tiêu biến, các vấn đề của Trung Quốc hiện đại theo đó mà xuất hiện: vứt bỏ hay giữ lại toàn bộ di sản truyền thống; nếu giữ lại thì tiếp nhận một cách cứng nhắc hay cải biến? Hai khuynh hướng mâu thuẫn cuối cùng vẫn dung hợp lại: Như Phùng Hữu Lan (1895-1990), mười năm sau khi tiếp nhận gợi mở của Chu Hy để xây dựng hệ thống lý luận của mình, bắt đầu dùng quan điểm của chủ nghĩa Marx để nghiên cứu truyền thống Nho gia; hay con đường ngược lại của Ân Hải Quang (1919-1969), trong vòng nhiều năm ông đã dùng quan điểm nhân loại học và xã hội học phương Tây để phân tích và chỉ ra những khuyết tật trong trật tự Nho gia, sau đó lại trở về truyền thống.

Sự gia nhập vào tư tưởng Mác xít, mà đỉnh cao là sự kiện những người cộng sản lên nắm chính quyền và thành lập Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa năm 1949, cho thấy sự vay mượn hoàn toàn từ mô hình Tây phương: mặc dù người ta vẫn nhấn mạnh tinh thần Hán hóa trong tư tưởng Mao Trạch Đông (1893-1976) nhưng đó vẫn là một thái độ quay lưng, thậm chí là vứt bỏ hoàn toàn truyền thống. Trong giai đoạn 1966-1976, cuộc Cách mạng văn hóa sự thể hiện rõ nét nhất cho thái độ này mà sức tàn phá của nó đã để lại dấu ấn sâu sắc trong xã hội Trung Quốc.

Đối với các trí thức, có thể có một thái độ khác, đó là một lập trường phòng vệ có ý thức hoặc không có ý thức: mặc dù họ có ý đi sâu nghiên cứu tư tưởng phương Tây và chỉ ra những điểm mạnh của nó, như Mâu Tông Tam (1909-1995), học tiếng Đức để đọc Kant, nhưng họ vốn chưa từng đánh mất niềm tin rằng truyền thống đặc thù của họ là có tính phổ quát nhất, thích hợp nhất để lý giải về cuộc sống. Đó cùng là lý do khiến Hồ Thích khi viết *Sự phát triển của phương pháp logic Trung Quốc cổ đại* những năm 1920-1930 và Phùng Hữu Lan với cuốn *Lịch sử triết học Trung Quốc* viết cùng thời kỳ về phương pháp gần như tương đồng[6]. Điều đó dường như cũng là quan điểm của "Tân Nho gia hiện đại". "Tân Nho gia hiện đại", đầu tiên do các nhà triết học như Hùng Thập Lực (1885-1968), Lương Thấu Minh (1893-1988) phát triển từ "hậu Ngũ tứ"[7], rồi bị cao trào Marx ở Đại lục nhấn chìm, sau đó tiếp tục phát triển ở Hồng Kông, Đài Loan và Mỹ. Vẫn còn phải chờ xem liệu trào lưu tư tưởng này rốt cục có được như cao vọng là làm tái sinh chủ nghĩa nhân văn hay chỉ là biểu hiện của văn hóa truyền thống ở trạng thái phòng vệ[8].

---

[6] *Hồ Thích, The development of the Logical Method in Ancient China (Sự phát triển của phương pháp logic Trung Quốc cổ đại), in lần thứ nhất, Thượng Hải, The Oriental Book Co., 1922, tái bản New York, Paragon Book Repint Corp., 1963; Phùng Hữu Lan, Lịch sử triết học Trung Quốc, quyển 2, Thượng Hải, bản in năm 1931 và 1934 (Bản dịch tiếng Anh và tiếng Pháp, xem phần "Thư mục chung"). Sau năm 1949, Phùng Hữu Lan theo tư tưởng Marx viết lại sách Lịch sử triết học, xem Michel Mason, Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past: Fung Yu-lan, 1939-1949 (Triết học và truyền thống: Độc giải Lịch sử triết học Trung Quốc, Phùng Hữu Lan giai đoạn 1939-1949), Đài Bắc, Paris, Hong Kong, Viện Ricci, 1985. Về Hồ Thích, xem Jerome B. Grieder, Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution (Hồ Thích và vận động phục hưng Trung Quốc: Chủ nghĩa tự do trong cách mạng Trung Quốc (1917-1937), Harvard University, 1970; Chu Minh, Chi Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China (Lựa chọn của Hồ Thích và các phần từ trí thức Trung Quốc hiện đại), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.*

[7] *Hùng Thập Lực, xem Léon Vandermeersch, Une vision confucianiste moderne du bouddhisme: le nouveau cognitivisme de Xiong Shili (Nhãn quan Phật giáo của Tân Nho gia hiện đại: Tân Duy thức luận của Hùng Thập Lực), in trong Jean Pierre Drèze (chủ biên), De Dunhuang au Japon (Tặng Michel Soymié tập nghiên cứu Hán học và Phật học), Genève, Droz, 1996, tr. 301-316; về Lương Thấu Minh, xem Guy S. Alitto, The last Confucian: Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity (Nhà Nho cuối cùng: Lương Thấu Minh và tình thế lưỡng nan của hiện đại hóa Trung Quốc), Berkeley, University of California Press, 1978; và Lương Thấu Minh, Tác phẩm Văn hóa và triết học Trung - Tây của Lương Thấu Minh do La Thận Nghi dịch sang tiếng Pháp, Léon Vandermeersch hiệu đính và viết lời tựa, Paris, Presses universitaires de France, 2000.*

[8] *Tham khảo Léon Vandermeersch, Le nouveau confucianisme (Tân Nho giáo), Le Débat (Tranh biện), số 67 (tháng 11-12, 1991), tr. 9-16; Jöel Thoraval, De la philosophie en Chine à la Chine dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise? (Từ triết học ở Trung Quốc đến "kiểu Trung Quốc" trong triết học: Triết học Trung Quốc có tồn tại không?), Esprit (Tinh thần), số 201 (tháng 5, 1994), tr. 5-38.*

Cuối thế kỷ XIX trở đi, Trung Quốc không thể đứng trơ trọi một mình, cũng không thể tham khảo mô hình kinh tế phương Tây một cách đơn giản. Trung Quốc trong vô vàn động loạn thường là mang tính bạo lực ở thế kỷ XX cho thấy vấn đề nan giải này còn lâu mới có thể giải quyết được: Nếu hiện đại hóa thì cần thiết phải Tây hóa, vậy thì sự biến đổi và mất mát của bản sắc văn hóa sẽ trở nên một nguy cơ thực thụ. Nhưng liệu có con đường nào khác ngoài việc phải biến đổi để hiện đại hóa? Ở ngã rẽ lịch sử mang tính quyết định này, sự sống còn của văn hóa Trung Quốc trở thành vấn đề chính yếu: Phải giải quyết truyền thống như thế nào? Truyền thống có còn sức sống hay không? Nó còn có thể tiến triển và sinh sôi hay không hay nó đã hoàn toàn chết, cần phải an táng? Quay lưng vứt bỏ hay là cần dựng lại truyền thống? Để góp phần đưa ra manh mối giải đáp những vấn đề nói trên chính là mục đích của cuốn sách này. Khi phương Tây đang cảm thấy cần phải thoát khỏi sự tự mãn về di sản Hy Lạp cổ đại, khi Trung Quốc bắt đầu suy xét về thế giới theo phương thức khác, liệu có thể có một cuộc đối thoại thực thụ giữa những câu hỏi căn cốt của phương Tây với nhãn quan đặc thù của Trung Quốc?

Thư mục tổng quan

Những tác phẩm đặc biệt được dẫn ra trong cước chú.

ALLINSON Robert E., éd., *Understanding the Chinese Mind : The Philosophical Roots*, Oxford University Press, 1989.

BALAZS Étienne, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l' économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968.

BAUER Wolfgang, China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen, Munich, Carl Hanser Verlag, 1971 (traduit en anglais sous le titre China and the Search for Happiness : Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History, New York, Seabury, 1976)

—, Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, Munich, C. H. Beck, 2001.

BODDE Derk, Essays on Chinese Civilization, édité par Charles LE BLANC & Dorothy BOREI, Princeton University Press, 1981.

BOL Peter, Pauline YU, et al., Ways with Words. Writing about Reading Texts from Early China, Berkeley, 2000.

Cambridge History of China, Cambridge University Press, publiée à partir de 1978, 15 vol. prévus.

CHAN Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1963.

—, An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy, New Haven, Yale University Press, 1969.

—, Religious Trends in Modern China, New York, Columbia University Press, 1953; rééd. New York, Octagon Books, 1969.

CHANG Carsun & Rudolf EUCKEN, Das Lebensproblem in China

und Europa, Leipzig, 1922.

CREEL Herrlee G., Chinese Thought from Confucius to Mao Tsetung, University of Chicago Press, 1953.

DE BARY William Theodore, CHAN Wing-tsit, Burton WATSON, Sources of Chinese Tradition, New York, Columbia University Press, 2 vol., 1960.

DE BARY William Theodore & Richard LUFRANO, Sources of Chinese Tradition, vol. 2 (éd. revue et augmentée), New York, Columbia University Press, 1999.

DEMIÉVILLE Paul, Choix d' études sinologiques (1921-1970), Leyde, Brill, 1973.

EICHHORN Werner, Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, Leyde, E. J. Brill, 1976.

FAIRBANK John K., éd., Chinese Thought and Institutions, Chicago University Press, 1957.

FORKE Alfred, Geschichte der alten, mittelalterlichen und neueren chinesischen Philosophie, Hambourg, Friedrichsen, De Gruyter & Co., 3 vol., 1927, 1934, 1938.

—, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, Munich, Oldenbourg, 1927.

FRANKE Otto, Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen, Leipzig, Bibliothek Warburg, 1928.

FU Charles Wei-hsun & CHAN Wing-tsit, Guide to Chinese Philosophy, Boston, G. K. Hall & Co., 1978.

FUNG Yu-lan (FENG Youlan), A History of Chinese Philosophy, traduit du chinois en anglais par Derk BODDE, Princeton University Press, 2 vol., 1952-1953 (nombreuses rééditions). Version française très abrégée dans Précis d' histoire de la philosophie chinoise, Éd. du Mail, 1985.

GERNET Jacques, Le Monde chinois, Paris, Armand Colin, 1972, 4e éd. revue et augmentée, 1999.

—, L' Intelligence de la Chine. Le social et le mental, Gallimard, 1994. GRAHAM Angus C., Disputers of the Tao. Philosophical

Argument in Ancient China, La Salle (Ill.), Open Court, 1989.

GRANET Marcel, La Pensée chinoise, Paris, La Renaissance du livre, 1934, rééd. Albin Michel, 1999.

HANSEN Chad, A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation, Oxford University Press, 1992.

HSIAO Kung-chuan, A History of Chinese Political Thought, t. 1 : From the Beginnings to the 6th Century A.D., traduit du chinois en anglais par Frederic W. MOTE, Princeton University Press, 1979.

IVANHOE Philip J. & Bryan W. VAN NORDEN, Readings in Classical Chinese Philosophy, New York, 2000.

KALTENMARK Max, La Philosophie chinoise, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », no 707, 1972, rééd. 1994.

LENK Hans & Gregor PAUL, éd., Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy, Albany, State University of New York Press, 1993.

LOEWE Michael, éd., Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide, Berkeley, The Society for the Study of Early China & The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.

MOORE Charles A., éd., The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967.

MORITZ Ralf, Die Philosophie im alten China, Berlin, Deutscher Verlag der

Wissenschaften, 1990. NEEDHAM Joseph, Science and Civilization in China, Cambridge University Press, voir notamment t. 2, 1956, History of Scientific Thought.

—, La Science chinoise et l' Occident, Paris, Éd. du Seuil, 1973 (traduction de The Grand Titration : Science and Society in East and West, Londres, Allen & Unwin, 1969).

—, La Tradition scientifique chinoise, Paris, Hermann, 1974.

NIVISON David S., The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy (édité par Bryan W. VAN NORDEN), Chicago &

La Salle (Ill.), Open Court, 1997.

PAUL Gregor, Die Aktualität der klassischen Chinesischen Philosophie, Munich, Iudicium, 1987.

ROBINET Isabelle, Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

SCHLEICHERT Hubert, Klassische Chinesische Philosophie, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1900.

SCHWARTZ Benjamin I., The World of Thought in Ancient China, Harvard University Press, 1985.

VANDERMEERSCH Léon, Études sinologiques, Paris, PUF, 1994.
WRIGHT Arthur F., éd., Studies in Chinese Thought, University of Chicago Press, 1953.